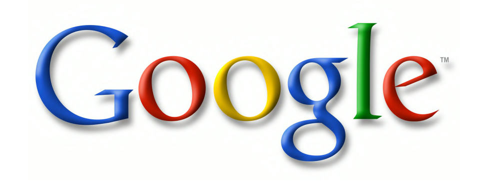

Google


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS

Vegnaud

ESSAIS

SUR

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Science du Langage, par MAX MULLER, ouvrage qui a remporté le prix Volney en 1862, traduit de l'anglais par G. Harris, professeur d'anglais au lycée Condorcet, et G. Perrot, maître de conférences à l'École normale. 2e édition, Durand, 1867, in-8 . . . . 8 fr.

Nouvelles Leçons sur la Science du Langage, ouvrage traduit en français par les mêmes :

Tome Ier, **Phonétique et Étymologie**, avec une notice sur l'auteur. Durand, 1867, in-8 . . . . 7 fr.

Tome II, **Influence du langage sur la pensée**; **Mythologie ancienne et moderne.** Durand, 1868, in-8 . . . . 7 fr.

Orléans. — Imp. G. JACOB.

ESSAIS SUR L'HISTOIRE

DES

RELIGIONS

PAR

Friedrich MAX MÜLLER

Associé étranger de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,
Professeur à l'Université d'Oxford,

OUVRAGE TRADUIT DE L'ANGLAIS, AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR,

PAR

GEORGES HARRIS

Agrégé de l'Université, professeur d'anglais au lycée Condorcet.

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1872

PRÉFACE DE L'AUTEUR

Plus de vingt ans se sont écoulés depuis le jour où mon vénéré ami Bunsen (1) me fit venir dans sa bibliothèque de Carlton House Terrace, et m'annonça, les yeux rayonnants, que la publication du Rig-véda était désormais assurée. Il avait passé beaucoup de temps à voir les Directeurs de la Compagnie des Indes, à leur expliquer l'importance de cet ouvrage et la nécessité de le faire paraître en Angleterre.

(1) Le volume de M. Max Müller porte la dédicace suivante :

A LA MÉMOIRE
DU BARON BUNSEN,
MON AMI ET MON BIENFAITEUR.

Et quanto diutius
Abes, magis cupio tanto et magis desidero.

Enfin ses efforts avaient été couronnés de succès. On avait accordé les fonds nécessaires pour imprimer mon édition du texte et du commentaire des Hymnes sacrés des Brahmanes, et Bunsen était le premier à m'annoncer l'heureux résultat de sa diplomatie littéraire. « Maintenant, » me dit-il, « vous avez une besogne pour la vie, — un beau tronçon d'arbre qui vous prendra des années pour l'aviver et le polir. Mais faites bien attention, » ajouta-t-il, « il faudra que de temps à autre vous nous donniez quelques copeaux de votre atelier (1). »

Je me suis efforcé de suivre le conseil de l'ami que je n'ai plus; et, presque chaque année, j'ai publié divers articles sur les sujets qui avaient occupé mon attention, tout en poursuivant, autant que me le permettait le changement survenu dans ma position, mon édition du Rig-véda et la publication d'autres ouvrages sanscrits qui s'y rapportent. La plupart de ces articles ont paru dans l'*Edinburgh Review*, dans la *Quarterly Review*, dans les *Oxford Essays*, dans *Mac-*

(1) De là le titre donné par M. Max Müller à ce recueil de ses Essais : *Chips from a German Workshop*, « Copeaux d'un atelier allemand. »

millan's Magazine et dans *Fraser's Magazine*, dans la *Saturday Review* et dans le *Times*. En les écrivant je me suis surtout attaché à mettre en relief, même dans les questions les plus abstruses, les points d'un intérêt réel sur lesquels doit se porter l'attention de la masse des lecteurs : et je me suis constamment proposé de ne jamais laisser un recoin obscurci par les arguties des faux savants, sans essayer d'y faire pénétrer la lumière de la vraie science. Ici encore je ne puis oublier tout ce que je dois aux conseils de Bunsen ; et, l'année dernière, me trouvant en Cornouaille, dans le voisinage de ces mines auprès desquelles les gros tas de minerai de cuivre gisent comme autant de monceaux de décombres, tandis que les pauvres gens viennent mendier quelque monnaie pour acheter du pain, les paroles que m'avait dites un jour mon ami me revinrent souvent à la mémoire : « Votre tâche ne sera pas achevée quand vous aurez extrait le minerai de la mine. Il faudra qu'il soit tamisé, fondu, affiné et monnayé, avant qu'il puisse être véritablement utile, et procurer aux hommes quelque nourriture intellectuelle. » Je puis à peine espérer d'avoir toujours réussi dans mes efforts

pour être simple et clair, pour suivre jusqu'au bout le fil de chaque pensée, pour mettre en une pleine lumière sous les yeux de mes lecteurs le tissu de chaque argument. Plusieurs des matières dont il est traité dans ces Essais sont assurément obscures et difficiles; mais je ne crois pas qu'il y ait, dans toute la sphère des connaissances humaines, un seul sujet qu'on ne puisse exposer d'une manière claire et intelligible, si l'on a commencé par s'en rendre soi-même parfaitement maître. Et maintenant, pendant que j'ai sous presse les deux derniers volumes de mon édition du Rig-véda, j'ai pensé que le temps était venu de ramasser quelques brassées de ces copeaux et de ces éclats, rejetant ce qui me paraîtrait de nulle valeur, et donnant une certaine forme au reste, afin de débarrasser mon atelier et de le mettre en ordre, avant d'y entreprendre d'autres travaux.

Le recueil que je publie aujourd'hui contient des *Essais* sur les pensées primitives de l'humanité, soit religieuses, soit mythologiques, et sur les traditions et les coutumes les plus anciennes. Il n'y a pas, à mon sens, d'étude plus absorbante que celle par laquelle on tâche de

remonter jusqu'à l'origine et à la première évolution de la pensée humaine, non pas théoriquement, d'après les lois hégéliennes de la pensée ou les époques de Comte, mais historiquement, et en suivant, avec la sagacité du trappeur indien, attentif à chaque empreinte de pied, à chaque froissement de feuilles, à chaque brin d'herbe brisé, les plus légers indices qui nous révèlent la présence de l'homme dans ces premières voies où il a erré à la recherche de la lumière et de la vérité.

Dans les langues humaines, où tout ce qui est nouveau est vieux, où tout ce qui est vieux est nouveau, on a découvert une mine inépuisable pour les études de ce genre. Le langage porte encore l'empreinte des premières pensées de l'homme, oblitérées, il se peut, ensevelies sous des pensées plus modernes, mais perceptibles encore de place en place dans toute la netteté de leurs caractères originaux. Le développement du langage est continu; et, en poussant les recherches depuis les couches les plus modernes jusqu'aux couches les plus anciennes, on est arrivé aux éléments mêmes, aux racines du langage humain, et en même temps aux élé-

ments, aux racines de la pensée humaine. Ce qui se trouve au delà de la première formation du langage, de quelque intérêt que ce puisse être pour le physiologue, n'appartient pas encore à l'histoire de l'homme, car l'homme est avant tout le penseur, et la première manifestation de la pensée est le langage (1).

Mais ce qui est plus surprenant que la continuité dans le développement du langage, c'est la continuité dans le développement de la religion. On peut le dire de la religion, comme du langage, tout ce qui y est nouveau est vieux, tout ce qui y est vieux est nouveau, et il n'y a jamais eu de religion entièrement nouvelle, depuis le commencement du monde. Aussi loin

(1) [« Il y a un troisième nom qui désigne l'homme en l'appelant *le penseur;* et ce nom, qui est le titre véritable de notre race, nous le trouvons encore dans le mot anglais *man*. *Mâ* en sanscrit signifie mesurer; de là on a tiré la racine dérivée *man*, penser, laquelle à son tour a donné le substantif sanscrit *manu*, qui signifia d'abord le penseur, puis l'homme. Dans le sanscrit moderne nous rencontrons d'autres dérivés, tels que *mânava*, *mânusha, manushya,* qui ont tous la même signification. En gothique nous trouvons *man* et *mannisks,* qui sont devenus dans l'allemand moderne *mann* et *mensch*. » (*Leçons* de M. Max Müller *sur la Science du Langage*, p. 483 de notre traduction française, 2e édit., Paris, 1867.) Tr.]

qu'il est possible de remonter dans l'histoire de l'humanité, nous trouvons les éléments et les racines de la religion; et l'histoire de la religion, comme celle du langage, nous montre partout une succession de combinaisons nouvelles des mêmes éléments radicaux. L'idée intuitive de Dieu, le sentiment de la faiblesse, de la dépendance de l'homme, la croyance en une Providence veillant sur cet univers, la distinction du bien et du mal, l'espérance d'une vie meilleure, tels sont quelques-uns des éléments radicaux de toutes les religions. Bien que cachés quelquefois, ils reparaissent constamment à la surface; bien que souvent défigurés, ils tendent sans cesse à reprendre leur forme parfaite. S'ils n'avaient pas fait partie du patrimoine originel de l'âme humaine, la religion elle-même serait restée une impossibilité, et le langage des anges n'aurait été pour les oreilles des hommes que comme un airain sonore ou une cymbale retentissante. Une fois cette vérité comprise, les paroles de saint Augustin, dont se sont émus beaucoup de ses admirateurs, deviennent pour nous claires et intelligibles : « Ce que l'on appelle maintenant la religion chrétienne existait

chez les anciens, et n'a jamais fait défaut depuis la naissance du genre humain jusqu'au temps où le Christ s'est incarné, époque à partir de laquelle la vraie religion, qui existait déjà, commença d'être appelée la religion chrétienne (1). » Lorsqu'on se place à ce point de vue, les paroles que Jésus-Christ adressa au centurion de Capharnaüm, et qui scandalisèrent les Juifs, se présentent aussi avec leur véritable sens : « Beaucoup viendront de l'orient et de l'occident, et prendront place, avec Abraham, Isaac et Jacob, dans le royaume du ciel. »

Durant ces cinquante dernières années on a vu les matériaux nouveaux et authentiques pour l'étude des religions du monde s'accumuler de la manière la plus extraordinaire ; mais les difficultés sont bien grandes pour approfondir tous ces documents, et je doute que le moment soit encore venu de tracer, comme on l'a fait pour la science du langage, les lignes définies de la science de la religion. Par une suite de circons-

(1) August. *Retr.* 1, 13. Res ipsa, quæ nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio quæ jam erat, cœpit appellari Christiana.

tances des plus heureuses, on a recouvré récemment les livres canoniques de trois des principales religions de l'ancien monde : le Véda, le Zend-Avesta, le Tripi*t*aka. Et non seulement nous pouvons recourir aujourd'hui aux sources les plus authentiques pour étudier l'antique religion des Brahmanes, celle des Zoroastriens, ou celle des Bouddhistes ; mais par la découverte de l'origine véritable des mythologies grecque, romaine, teutonique, slave et celtique, on peut maintenant reconnaître les éléments vraiment religieux qui se trouvent dans les traditions sacrées de ces nations, les dégager de leur enveloppe mythologique, et obtenir ainsi une vue plus claire de ce qu'a été réellement la foi de l'ancien monde aryen.

Du côté du monde sémitique, si l'on n'a pas découvert de nouveaux matériaux pour l'histoire de la religion juive, cependant un esprit d'examen encore inconnu a renouvelé l'étude des annales sacrées d'Abraham et de Moïse, ainsi que des Prophètes ; et les recherches récentes dont la Bible a été l'objet, quoiqu'ayant eu les points de départ les plus opposés, ont toutes servi à faire comprendre l'intérêt historique de l'Ancien

Testament par des raisons que n'avaient jamais soupçonnées les théologiens des siècles précédents. On en peut dire autant d'une autre religion sémitique, celle de Mahomet, depuis que le Coran et la littérature qui s'y rattache ont été soumis à la pénétrante critique de savants et d'historiens véritables. Quelques nouveaux secours pour l'étude des religions sémitiques nous ont été fournis par les monuments de Babylone et de Ninive. Nous avons maintenant sous les yeux les images mêmes de Bel et de Nisroch ; et les inscriptions des tablettes pourront nous apporter plus tard de nouvelles révélations sur les pensées de ceux qui se sont agenouillés devant ces figures. Le culte religieux des Phéniciens et des Carthaginois a été décrit par Movers d'après les ruines de leurs temples et d'après les renseignements épars dans les auteurs classiques ; et les patientes recherches des orientalistes ont même retrouvé les idées religieuses des tribus nomades de la péninsule Arabique, avant la naissance du mahométisme.

Dans les temples dont les ruines jonchent la terre d'Egypte, ou qui sont ensevelis sous le sol, il ne manque pas d'idoles qui permettront de

reconstituer le panthéon de cette contrée primitive ; et les brillantes découvertes qui ont récompensé les patients labeurs des disciples de Champollion nous donnent tout lieu d'espérer que l'on pénétrera de plus en plus les pensées cachées sous les hiéroglyphes des inscriptions, ou conservées dans les manuscrits hiératiques et démotiques.

Outre les religions aryennes et sémitiques, nous avons trois cultes reconnus en Chine, la religion de Confucius, celle de Lao-tseu, et celle de Fo (Bouddha). Des publications récentes ont répandu sur ces religions de nouvelles clartés, et facilité la lecture de leurs livres canoniques et l'intelligence de leurs doctrines même à ceux qui n'ont pas surmonté les difficultés de la langue chinoise.

Parmi les peuples touraniens, quelques-uns seulement, comme les Finnois et les Mongols, ont conservé quelques restes de leur mythologie et de leur religion anciennes. Ces débris ont aussi été recueillis avec soin et expliqués par d'Ohson, Castrèn, et d'autres savants.

Les religions du Mexique et du Pérou avaient depuis longtemps attiré l'attention des théolo-

giens. Pendant ces dernières années, l'impulsion donnée aux recherches ethnologiques a amené des voyageurs et des missionnaires à consigner dans leurs écrits tous les vestiges de la vie religieuse qu'ils ont pu découvrir chez les populations sauvages de l'Afrique, de l'Amérique et de la Polynésie.

Ces indications suffisent pour faire voir que ce ne sont point les matériaux qui manquent pour l'étude de la religion ; mais elles montrent en même temps l'immensité du travail nécessaire pour dépouiller une pareille masse de documents. C'est l'œuvre d'une vie entière que d'étudier séparément le Véda, le Zend-Avesta, le Tripi*t*aka, l'Ancien-Testament, le Coran ou les livres sacrés de la Chine. Comment donc un seul homme pourra-t-il parcourir tout le domaine de la pensée religieuse? Comment pourra-t-il classer toutes les religions du monde d'après certaines règles précises et invariables, et peindre leurs traits caractéristiques d'une main sûre et délicate ?

Rien n'est plus difficile que de saisir les traits saillants qui donnent à une religion son expression permanente, son caractère véritable. Toute

grande religion semble être la propriété commune d'une innombrable société. Cependant, non seulement elle se ramifie en une foule de sectes diverses, comme on voit une langue varier dans ses différents dialectes, mais elle est, en réalité, quelque chose d'insaisissable pour nous, jusqu'à ce que nous la puissions surprendre là où elle fait véritablement sa demeure, dans le cœur d'un vrai croyant. Nous discourons bien à notre aise sur le bouddhisme ou le brahmanisme, sans réfléchir que nous généralisons beaucoup trop quand nous raisonnons de la sorte sur les convictions intimes de millions et de millions d'âmes humaines, séparées par la moitié du globe et par des milliers d'années.

On peut dire que du moins, quand une religion possède des livres canoniques ou un nombre déterminé d'articles de foi, l'étude de cette religion devient moins difficile. En une certaine mesure, cela est assurément vrai. Mais même alors nous savons que l'interprétation de ces livres canoniques varie, au point que des sectes qui s'appuient sur les mêmes livres révélés, comme, par exemple, les partisans du système

Védânta et ceux du système Sânkhya, s'accusent réciproquement d'erreur, sinon d'erreur volontaire ou hérésie. Il est clair aussi que tous les articles de foi sont formulés originairement pour définir les principales doctrines d'une religion; mais, dans le cours des âges, ils perdent beaucoup de leur valeur historique par suite des remaniements qu'on leur fait subir, et souvent ils se taisent sur les points essentiels qui font la religion ce qu'elle est.

Il suffira de quelques exemples pour montrer les difficultés contre lesquelles doit lutter le savant qui veut étudier la science de la religion, avant de pouvoir atteindre à une connaissance exacte des faits sur lesquels ses théories doivent être fondées.

Les missionnaires catholiques du dix-septième siècle, qui avaient passé leur vie presque entière en Chine, avaient eu toutes les facilités imaginables, pendant leur séjour à la cour de Péking, pour lire le texte original des ouvrages canoniques de Confucius et les livres de ses commentateurs; ils avaient pu consulter les plus savants bonzes chinois, et converser avec les gens du

peuple qui remplissaient les temples de la capitale. Néanmoins nous savons que ces missionnaires ont porté des jugements diamétralement opposés sur les doctrines fondamentales de la religion dominante de la Chine.

« A entendre Lecomte, Fouquet, Prémare et Bouvet, dit Abel Rémusat (1), Confucius, ses précurseurs et ses disciples avaient de tout temps entretenu les plus nobles notions sur la constitution de l'univers, et avaient sacrifié au vrai Dieu dans le plus ancien temple de la terre. A en croire Maigrot, Navarette et même le jésuite Longobardi, les hommages des Chinois s'adressaient à des tablettes inanimées, à des inscriptions insignifiantes, ou tout au plus à des mânes grossiers, à des génies sans intelligence. Selon les uns, le déisme antique de la Chine approchait de la pureté du christianisme. Selon les autres, le fétichisme absurde de la multitude dégénérait, chez les lettrés, en matérialisme et en athéisme systématiques. Aux textes péremptoires invoqués par les premiers, les seconds oppo-

(1) A. Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, p. 162.

saient des gloses d'interprètes accrédités, et d'une signification tout à fait contraire. Cette discussion de philosophie, qui n'avait pu se prolonger sans être entremêlée d'injures, fut tranchée théologiquement par une congrégation qui ne savait pas le chinois, et les opinions des auteurs qui avaient écrit dans cette langue furent définitivement jugées, à Rome, dans le sens qui leur était le plus défavorable, ce qui ne les a pas empêchées d'être l'objet de beaucoup de discussions ultérieures entre les savants. »

Il n'y a guère de religion qui ait été étudiée, dans sa littérature sacrée et dans son culte extérieur, avec plus de soin que la religion moderne des Hindous; et pourtant il serait extrêmement difficile d'en donner une description fidèle et intelligible. La plupart des Européens qui ont résidé dans l'Inde vous soutiendront que la religion hindoue, dans les croyances et dans les pratiques actuelles de la masse du peuple, se réduit purement et simplement au culte des idoles. Mais écoutons un enfant de ce même peuple, un Hindou de Bénarès, qui, dans une conférence faite devant un auditoire anglais et indien, défend

sa foi et la foi de ses ancêtres, et répond à des accusations formulées aussi légèrement contre toute une nation. « Si par idolâtrie, » dit-il, « on entend un système religieux qui limite notre notion de la Divinité à une simple figure d'argile ou de pierre, et qui empêche nos cœurs de se dilater et de s'élever sous l'influence d'une conception grande et noble des attributs de Dieu, alors je dirai que nous repoussons, que nous abhorrons l'idolâtrie, et que nous déplorons l'ignorance ou le manque de charité de ceux qui nous reprochent de nous abaisser à un culte aussi grossier..... Mais si, croyant fermement, comme nous le faisons, en un Dieu partout présent, nous découvrons à l'aide de notre imagination quelques-unes de ses glorieuses manifestations sous la forme d'une image, est-on juste à notre égard quand on nous accuse d'identifier ces manifestations avec la substance matérielle dont l'image est formée, tandis que, pendant ces moments de sincère et fervente dévotion, nous ne songeons même pas à la matière ? Si, à la vue du portrait d'un ami cher et vénéré qui a quitté ce monde, notre cœur est rempli de sentiments d'affection et de respect ;

s'il nous semble le voir là dans le tableau, nous regardant encore avec sa tendresse accoutumée; si nous donnons alors libre cours à nos sentiments d'amitié et de reconnaissance, dira-t-on que nous insultons grossièrement notre ami, en supposant qu'il n'est autre chose qu'un morceau de toile ou de papier peint ?.... Nous déplorons, je le répète, l'ignorance ou le manque de charité de ceux qui confondent notre culte et ses saintes images avec l'idolâtrie de la Phénicie, de la Grèce ou de Rome, telle que nous la dépeignent les écrivains européens. On nous accuse de polythéisme malgré les milliers de textes des Purâ*n*as, où est énoncée, en termes clairs et précis, l'existence d'un seul Dieu, qui se manifeste sous le nom de Brahma, de Vish*n*u et de Rudra (*S*iva), dans ses rôles de créateur, de conservateur et de destructeur (1). »

A l'appui de ces assertions, ce chaleureux apologiste de la religion hindoue rapporte maints

(1) Lorsqu'un missionnaire accuse un pandit de polythéisme, voici sa réponse : « Oh ! ce ne sont là que des manifestations diverses du Dieu unique, comme le soleil se réfléchit dans le lac en une variété d'images. Les différentes sectes ne sont que les diverses entrées de la même ville. » — Voir W. W. Hunter, *Annals of Rural Bengal*, p. 116.

passages extraits de la littérature sacrée des Brahmanes. Il résume ses vues sur la triple manifestation de la Divinité en citant les paroles de leur grand poëte Kalidâsa : « Dans ces trois personnes le seul Dieu s'est révélé. Chacune d'elles est la première, chacune la dernière, — nulle n'a de rang qui lui appartienne en propre. De *S*iva, Vish*n*u et Brahma, chacun peut être le premier, le second, le troisième dans cette sainte Triade. »

Si l'on peut adopter et soutenir des opinions aussi contradictoires sur des systèmes religieux professés sous nos yeux par des milliers d'hommes que nous pouvons interroger sur leurs croyances, avec qui nous pouvons lire et discuter leurs livres sacrés, combien doivent être hérissées d'obstacles les recherches qui ont pour objet les religions du passé ! Loin de vouloir dissimuler les difficultés inséparables d'une étude comparative des religions humaines, j'insiste à dessein sur ce point, afin de montrer quel soin et quelle attention il faut apporter dans un sujet aussi ardu, quelle indulgence on doit avoir pour des lacunes et des erreurs inévitables dans l'étude d'aussi vastes questions.

Il fut un temps où l'on croyait qu'une analyse comparative des langues parlées par tout le globe devait nécessairement être un travail au-dessus des forces humaines; cependant, grâce aux efforts combinés et bien dirigés d'un grand nombre de travailleurs, d'importants résultats ont été obtenus dans la science du langage, et les principes qui doivent guider le linguiste sont aujourd'hui fermement établis. Il en sera de même pour la science de la religion. Par une judicieuse division du travail, les matériaux qui nous manquent encore seront recueillis, publiés, traduits; et, ce travail achevé, sûrement l'homme ne se donnera jamais de repos qu'il n'ait découvert la suite d'un dessein dans toutes les religions de l'humanité, et reconstruit la véritable *Cité de Dieu* sur des fondations aussi larges que les extrémités du monde. Peut-être la science de la religion est-elle la dernière qu'il sera donné à l'esprit humain d'élaborer; mais lorsque cette science aura été fondée et que toutes ses lois seront connues, elle changera l'aspect du monde, et renouvellera le christianisme lui-même.

Les Pères de l'Église, quoique vivant dans des

temps où il pouvait sembler dangereux de réveiller les souvenirs encore récents du paganisme, n'hésitaient pas à admettre comme utiles et profitables les rapprochements entre le christianisme et les autres religions. « Si leurs doctrines disait saint Basile en parlant des écrivains grecs, ont quelque conformité avec les nôtres, il peut nous être avantageux de les connaître. Si elles n'en ont point, le meilleur moyen d'affermir la plus parfaite des deux doctrines est sans doute de les comparer entre elles et d'apprendre en quoi elles diffèrent (1). »

Mais ce n'est pas là l'unique avantage d'une étude comparative des croyances religieuses. Cette étude marquera enfin la place véritable du christianisme parmi les religions du monde. Elle nous fera pénétrer le sens profond et vrai de cette expression, « la plénitude des temps. » Elle nous montrera la main de Dieu, qui n'a jamais cessé de guider l'humanité, dans sa marche inconsciente vers le christianisme.

(1) Basilius, *De legendis Græcis libris*, c. V. Εἰ μὲν οὖν ἐστί τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἡ γνῶσις γένοιτο· εἰ δὲ μὴ, ἀλλά τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον, οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν βελτίονος.

Il y a peu d'années, un éminent écrivain ayant fait remarquer que le temps était venu d'étudier l'histoire du christianisme d'après les principes d'une saine et rigoureuse critique, comme on étudie l'histoire des autres religions, telles que le brahmanisme, le bouddhisme, ou le mahométisme, cette observation provoqua un véritable scandale. Pourtant, que peut-il y avoir de plus juste et de plus strictement conforme à la vérité? Il faut être un homme de peu de foi pour craindre d'accepter, dans l'étude de sa propre religion, les règles de critique que suit l'historien quand il veut étudier les autres systèmes religieux. Certes nous n'avons pas de motifs pour désirer qu'on veuille bien user de ménagements ou d'indulgence en discutant cette foi que nous tenons pour la seule vraie. Nous devons plutôt demander qu'on la soumette au plus sévère examen, comme fait le marin pour le bon navire auquel il confie sa vie et la vie de ceux qui lui sont le plus chers. Dans une étude scientifique des religions humaines, il faut nécessairement confronter les doctrines chrétiennes avec celles des autres cultes. Nous ne saurions réclamer pour le christianisme aucun

privilége particulier, pas plus que ne le peut le missionnaire, quand il dispute contre le subtil Brahmane, le fanatique Musulman, ou le simple et naïf Zulu. Si nous envoyons nos missionnaires dans toutes les parties du monde, pour combattre l'erreur; si nous les engageons à ne jamais reculer devant la lutte, à accepter franchement l'examen de toutes les objections, c'est une raison assurément pour ne pas nous montrer pusillanimes ici dans notre patrie ou dans nos propres cœurs. Ce n'est pas à nous de craindre qu'une étude comparative des diverses religions du monde n'ébranle les solides fondations sur lesquelles doivent reposer nos croyances sous peine de s'écrouler.

Pour les missionnaires particulièrement, cette étude sera, je le pense, du plus grand secours. La plupart d'entre eux ne sont que trop disposés à considérer les autres religions comme des croyances entièrement distinctes de la leur, de même qu'autrefois leurs devanciers décrivaient souvent les langues des peuplades barbares comme ressemblant plus au gazouillement des oiseaux qu'au langage articulé des hommes. La science du langage nous a appris

que l'ordre et l'intelligence règnent dans toutes les langues, et que même les jargons les plus déchus conservent encore des restes altérés de leur noblesse et de leur beauté passées. J'espère que la science de la religion produira un changement analogue dans notre manière d'envisager les croyances et les cultes barbares ; et que le jour viendra où les missionnaires, au lieu de chercher uniquement des différences, se préoccuperont davantage de découvrir quelques points de concordance, quelque étincelle de la vraie lumière qui puisse encore être ravivée, quelque autel qui puisse être dédié de nouveau au vrai Dieu (1).

Nous-mêmes pourrons trouver bien des enseignements utiles dans ces études qui ouvriront des vues plus étendues sur la vie religieuse

(1) Joguth Chundra Gangooly, Hindou converti, s'exprime en ces termes : « Je sais par mon expérience personnelle que les Écritures hindoues contiennent beaucoup de vérités.... Si vous allez dans l'Inde, et que vous examiniez les dictons populaires, vous serez surpris de voir la grandeur de la religion des Hindous. Même les femmes les plus ignorantes savent introduire dans leurs conversations des proverbes empreints du plus pur sentiment religieux. Or je ne retourne pas dans l'Inde pour blesser les cœurs de mes compatriotes en leur disant : « Vos

de l'humanité. Le christianisme a sans doute une supériorité immense sur toutes les autres religions, et personne d'entre nous ne peut se rendre compte de cette supériorité aussi clairement que celui qui a examiné avec bonne foi les fondements des autres croyances. Néanmoins il est vrai de dire que, dans tous les pays du monde, les croyants et les incrédules se trouvent à peu près dans la même position par rapport au système religieux que les uns acceptent et que les autres repoussent.

Les difficultés qui nous agitent ont troublé les cœurs et les esprits des hommes depuis les temps les plus reculés où nous pouvons apercevoir les commencements de la vie religieuse. Les grands problèmes touchant la relation entre le fini et l'infini, entre l'esprit humain, qui reçoit la vérité, et l'Esprit divin, source de cette

Écritures sont absurdes, et ne sont bonnes à rien ; tout ce qui est en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament n'est que sottise. » Non, je leur citerai leurs philosophes, leurs moralistes et leurs poëtes, leur portant en même temps la lumière qui m'éclaire aujourd'hui, et raisonnant avec eux dans l'esprit du Christ. Ce sera là ma besogne. » — *Quelques détails sur Joguth Chundra Gångooly, Brahmane converti au christianisme.* (*Christian Reformer,* août 1860.)

vérité, ces problèmes, dis-je, sont bien anciens; et pendant que nous étudierons sous quelles formes ils se sont présentés dans des contrées différentes, comment ils ont été résolus dans des circonstances diverses, nous pourrons, je pense, profiter nous-mêmes et des erreurs que d'autres ont commises avant nous, et des vérités qu'ils ont découvertes. Nous apprendrons à connaître les écueils qui menacent toute religion dans ce monde inconstant et changeant; et après avoir observé bien des tempêtes de controverse religieuse et bien des naufrages dans des mers lointaines, nous acquerrons plus de sérénité d'esprit et plus de prudence pour nous diriger sur ces flots tourmentés où nous voguons nous-mêmes.

S'il est une chose que l'étude comparative des croyances religieuses mette dans une éclatante lumière, c'est que toutes les religions subissent, avec le temps, une altération inévitable. On a presque l'air d'énoncer une vérité banale en disant qu'aucune religion ne peut continuer à être toujours ce qu'elle était durant la vie de son fondateur et de ses premiers apôtres. Cependant on oublie trop souvent qu'à moins

d'une réforme incessante, c'est-à-dire à moins d'être ramenée sans cesse à sa pureté première, toute religion, même la plus parfaite (et la plus parfaite plus que toutes les autres à cause de sa perfection même), souffre par son contact avec le monde, comme l'air le plus pur est vicié par le seul fait qu'on le respire.

Toutes les fois que nous pouvons remonter au berceau d'une religion, nous la trouvons pure encore de ces taches qui offensent nos regards, quand nous l'étudions à d'autres époques de son existence. Les fondateurs des anciennes religions du monde étaient, autant que nous en pouvons juger, des esprits élevés, pleins de nobles aspirations, ayant soif de vérité, dévoués au bien de leur prochain, des modèles de vertu et d'abnégation. Ce qu'ils ont voulu accomplir sur la terre ne s'est que rarement réalisé; et leurs paroles, quand elles nous parviennent sous leur forme originelle, offrent souvent un singulier contraste avec la pratique de ceux qui font profession d'être leurs disciples. Dès qu'une religion est établie, plus particulièrement dès qu'elle devient le culte officiel d'un état puissant, les éléments étrangers et mondains l'en-

vahissent de plus en plus; des intérêts humains gâtent la simplicité et la pureté du plan que le fondateur avait conçu dans son cœur, et mûri dans ses méditations, dans ses entretiens avec son Dieu. Ceux même qui vécurent dans la société du Bouddha se méprirent quelquefois sur le sens de ses paroles; et au grand concile qui régla le Canon des Bouddhistes, Asoka, le Constantin de l'Inde, dut rappeler aux prêtres assemblés que « ce qui avait été dit par le Bouddha, cela seul était bien dit. » Ce concile dut également décider que certains ouvrages attribués au Bouddha, par exemple l'instruction donnée à son fils Râhula, étaient apocryphes, sinon hérétiques (1). Quand les Mongols, séparés des Hindous par des différences si profondes, se furent convertis au bouddhisme, et que les écritures bouddhiques eurent été traduites en une langue ayant aussi peu de rapport avec le sanscrit que le chinois, cette religion prit, chez les deux races, des caractères très-distincts. A la longue elle se transforma complétement dans les steppes de la Tartarie,

(1) Voir Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, Appendice, nº X, § 4.

et le bouddhisme des Chamans de nos jours ne ressemble pas plus aux doctrines du *Samana* original que le christianisme du chef des rebelles chinois ne ressemble à l'enseignement de Jésus-Christ. Si les missionnaires pouvaient prouver aux Brahmanes, aux Bouddhistes, aux Zoroastriens, et même aux Mahométans, combien leur foi actuelle diffère de la foi de leurs ancêtres et de leurs fondateurs ; s'ils pouvaient mettre entre leurs mains et lire avec eux dans un esprit de conciliation et de bienveillante discussion les documents originaux sur lesquels ces hommes fondent leurs croyances ; s'ils pouvaient leur montrer que certaines de leurs doctrines sont contenues dans leurs livres sacrés, mais que d'autres ont été ajoutées postérieurement à l'enseignement primitif, ces missionnaires feraient sur leurs auditeurs une impression profonde, et rendraient beaucoup plus facile la conversion de bien des âmes qui cherchent la vérité. Mais pour cela il nous faudrait commencer par voir la poutre dans nos propres yeux, par comprendre la différence entre le christianisme du dix-neuvième siècle et la religion de Jésus-Christ. Si nous trouvons que le

christianisme du dix-neuvième siècle ne gagne pas autant de cœurs dans l'Inde et dans la Chine qu'il le devrait, rappelons-nous que ce fut le christianisme du premier siècle, dans toute sa simplicité dogmatique, mais avec son ardent, son invincible amour de Dieu et de l'homme, qui conquit le monde et se substitua à des religions, à des philosophies plus difficiles à renverser que les systèmes religieux ou philosophiques des Hindous et des Bouddhistes. Si nous pouvons apprendre quelque chose aux Brahmanes en lisant avec eux leurs hymnes sacrés, ils peuvent aussi nous rendre plus d'un service du même genre en lisant avec nous l'Évangile de Jésus-Christ. Jamais je n'oublierai le profond découragement d'un Hindou converti, véritable martyr de sa foi, qui s'était figuré d'après les pages du Nouveau Testament ce qu'un pays chrétien devait être, et qui, dans un voyage en Europe, trouva toutes choses si différentes de ce qu'il avait imaginé dans ses méditations solitaires à Bénarès! Ce fut la Bible seule qui l'empêcha de retourner à son ancienne religion, et qui l'aida à discerner sous les futilités théologiques accumulées pendant près de

deux mille ans, sous l'hypocrisie pharisaïque, sous l'incrédulité et le manque de charité, cette semence cachée, mais dont le germe est toujours vivant, semence qui fut confiée à la terre par Jésus-Christ et par ses Apôtres. Comment, dans des circonstances semblables, un missionnaire pourra-t-il prévenir l'étonnement et les questions de ses catéchumènes, s'il ne sait pas leur montrer cette semence, et leur dire ce que, dans la pensée de son fondateur, le christianisme devait être? Ne faudra-t-il pas qu'il sache leur expliquer que le christianisme, comme toutes les autres religions, a eu son histoire; que le christianisme du dix-neuvième siècle n'est pas celui du moyen âge; que le christianisme du moyen âge n'était pas celui des premiers conciles; que le christianisme des premiers conciles n'était pas celui des Apôtres, et que « ce qui a été dit par le Christ, cela seul a été bien dit? »

Toutefois, quelques services que l'étude comparative des religions soit appelée à rendre par la suite aux missionnaires et aux autres apologistes de la foi, ce n'est pas de ces services que nous devons nous préoccuper actuellement. Si

nous voulons que nos recherches aient un caractère vraiment scientifique, elles ne doivent avoir d'autre objet en vue que la découverte pure et simple de la vérité. Soyons convaincus d'ailleurs que toutes les vérités, même celles qu'il peut nous répugner d'admettre, finissent toujours, comme certains médicaments d'un usage désagréable et pénible, par fortifier celui qui a le courage de les accepter. Ceux qui prisent les dogmes de leur religion comme l'avare prise ses perles et ses pierres précieuses, dont la valeur lui semble amoindrie si l'on trouve des pierreries du même genre dans d'autres parties du globe, ceux-là sans doute éprouveront plus d'une déception, en étudiant la science de la religion ; mais le vrai croyant accueille avec bonheur et respect la vérité, partout où il la rencontre. Aucune doctrine ne lui paraîtra ni moins vraie ni moins précieuse, pour avoir été enseignée, non seulement par Moïse ou par Jésus-Christ, mais encore par le Bouddha ou par Lao-tseu. Si l'étude comparative des religions anciennes démontre jusqu'à l'évidence que quelques-unes de nos croyances fondamentales sont la propriété commune du genre

humain, du moins de tous les hommes qui cherchent Dieu dans la simplicité et la droiture de leur cœur, il ne faut pas oublier que cette même étude peut seule nous faire connaître ce qui appartient en propre au christianisme, et d'où lui vient cette prééminence que nul dénigrement ne saurait lui ravir. Nous aurons donc plus à gagner qu'à perdre par nos études, si tant est que nous y puissions perdre quelque chose, ce que, pour ma part, je n'admettrai jamais.

Je sais qu'il en coûte extrêmement à tous les hommes de laisser examiner froidement les mérites relatifs de leur propre religion, comme on comparerait ensemble plusieurs objets appartenant à une même classe ou catégorie : ce sentiment n'a rien que de très-naturel. Pour chaque individu, sa religion, s'il y croit réellement, est quelque chose de tout à fait inséparable de lui-même, quelque chose d'unique, qui ne peut être comparé à rien autre, ni remplacé par quoi que ce soit. Sous ce rapport, notre religion a de l'analogie avec notre langue maternelle. Celle-ci peut ressembler à d'autres langues par ses formes ou son mécanisme ; dans son es-

sence, dans l'usage que nous en faisons, elle occupe une place à part, et ne saurait avoir ni d'égale ni de rivale.

Mais dans l'histoire du monde, notre religion, de même que notre langue maternelle, doit être considérée comme faisant partie d'un vaste ensemble. Si nous voulons arriver à voir nettement et exactement la position du christianisme dans l'histoire universelle, et sa vraie place parmi les religions de l'humanité, il nous faut le comparer, non pas seulement avec le judaïsme, mais avec les aspirations religieuses du monde tout entier, en un mot avec toutes les croyances que le christianisme est venu soit détruire, soit perfectionner. De ce point de vue le christianisme appartient incontestablement à ce que l'on appelle l'histoire profane; mais, par ce fait même, cette histoire cesse d'être profane, et reprend ce caractère sacré dont on l'avait dépouillée par une fausse distinction. Les anciens Pères de l'Église s'exprimaient sur ces sujets beaucoup plus librement que nous n'osons le faire de nos jours. Justin Martyr a écrit dans son *Apologie* (composée en l'année 139) ce mémorable passage (*Apol.*, I,

46) (1) : « Il nous a été enseigné que le Christ est le premier-né de Dieu, et nous avons déjà montré qu'il est le *Logos* [ou la Raison universelle] dont participe le genre humain. Ceux dont la vie a été conforme à cette Raison sont Chrétiens, quand même ils auraient passé pour athées : tels ont été, chez les Grecs, Socrate, Héraclite, et ceux qui leur ont ressemblé, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Mizaël, Élie et beaucoup d'autres, dont nous savons qu'il serait trop long d'énumérer les actions ou même les noms; c'est pourquoi nous les omettons pour le présent. De même ceux qui ont vécu dans les temps passés d'une manière contraire à cette Raison ont été pervers, ennemis du Christ et meurtriers de ceux qui vivaient

(1) Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν Λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι, τανῦν παραιτούμεθα. ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ Λόγου βιώσαντες, ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ ἦσαν, καὶ φονεῖς τῶν μετὰ Λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ Λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσιν.

selon la Raison. Ceux qui ont fait ou qui font de la Raison la règle de leur vie sont Chrétiens, hommes sans crainte et tranquilles. »

« Dieu, » dit Clément d'Alexandrie (vers 200) (1), « est la cause de toutes les bonnes choses; seulement, des unes il est la cause première, comme de l'Ancien et du Nouveau Testament; des autres il est la cause seconde, comme de la philosophie. Peut-être cependant a-t-il agi comme cause première en donnant la philosophie aux Grecs, avant que le Seigneur eût appelé les Grecs aussi. Car elle a instruit le peuple grec et l'a guidé vers le Christ, comme l'a fait la loi pour les Hébreux. La philosophie prépare donc et ouvre les voies à ceux qui sont rendus parfaits par le Christ. »

Et ailleurs il dit encore (2) : « Il est donc clair

(1) Clem. Alex. Strom., lib. I, cap. v, § 28. Πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ Θεὸς, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον, ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα, ὡς τῆς φιλοσοφίας· τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας. Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. Προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.

(2) Strom., lib. VI, cap. v, § 42. Πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς Θεὸς

que c'est le même Dieu à qui nous devons les deux Testaments, qui a donné aussi aux Grecs cette philosophie grecque par laquelle le Tout-Puissant est glorifié parmi eux. »

Il s'en faut de beaucoup que Clément d'Alexandrie ait été le seul à s'exprimer avec cette liberté et cette hardiesse; seulement sa connaissance de la philosophie grecque lui donnait plus de droit que n'avaient beaucoup de ses contemporains à parler avec autorité sur de tels sujets.

Écoutons maintenant saint Augustin (1) : « Si les Gentils mêmes ont pu avoir quelque chose de divin et de bon dans leurs doctrines, nos saints ne l'ont point improuvé, quoique ces gentils méritassent d'être détestés pour leurs superstitions, leur idolâtrie, leur orgueil et leurs

ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν, δῆλον δὲ κἀνθένδε.

(1) Nam et ipsi gentiles si quid divinum et rectum in doctrinis suis habere potuerunt, non improbaverunt sancti nostri, quamvis illi per suas superstitiones et idolatriam et superbiam, ceterosque perditos mores detestandi essent, et nisi corrigerentur, divino judicio puniendi. Nam et Paulus apostolus apud Athenienses cùm de Deo quædam diceret, perhibuit testimonium quod quidam eorum tale aliquid dixerint : quod utique si ad Christum venirent, agnosceretur in eis, non improbaretur. Et sanctus Cyprianus

mœurs corrompues, et d'être punis par le jugement de Dieu s'ils ne se réformaient pas. Car l'apôtre Paul, en parlant de Dieu devant les Athéniens, cita le témoignage de quelques-uns des leurs qui s'étaient exprimés d'une manière analogue. S'ils se convertissaient au Christ, cette conformité reconnue devait les mettre, sur ces points, à l'abri de toute condamnation. Saint Cyprien aussi produit des témoins du même genre contre ces mêmes païens. Car, à propos des mages, il dit : « Cependant le principal d'entre eux, Hostanès, nie que l'on puisse voir la forme du vrai Dieu, et il affirme que de vrais anges se tiennent auprès de son trône. En cela Platon est d'accord avec lui : gardant un seul Dieu, il dit que les autres sont des anges ou des démons. Hermès Trismegiste parlant aussi d'un seul Dieu avoue que ce Dieu est incom-

talibus adversùs eosdem ethnicos utitur testibus. Nam cùm de Magis loqueretur, « quorum tamen, inquit, præcipuus Hostanes, et formam veri Dei negat conspici posse, et angelos veros sedi ejus dicit assistere. In quo et Plato pari ratione consentit, et unum Deum servans, ceteros angelos vel dæmones dicit. Hermes quoque Trismegistus unum Deum loquitur, et eum incomprehensibilem atque inæstimabilem confitetur. » (*De Baptismo contra Donatistas,* lib. VI, cap. LXXXVII.)

préhensible et qu'il échappe à notre appréciation. »

Toute religion, même la plus imparfaite, la plus dégradée, contient des éléments qui doivent être sacrés pour nous, car toutes les religions soupirent après le vrai Dieu, encore qu'elles ne le connaissent pas. Nous pouvons voir le Papou accroupi en une méditation muette devant son fétiche. Nous pouvons entendre Firdusi s'écrier : « La hauteur et la profondeur de l'univers ont leur centre en toi, ô mon Dieu ! Je ne connais pas ce que tu es ; mais je sais que tu es ce que toi seul peux être. » Mais, dans l'un et dans l'autre cas, nous devons comprendre que le sol foulé par nous, quand nous voyons ou entendons ces choses, est un sol sacré. Il y a des philosophes, il est vrai, pour qui le christianisme et toutes les autres religions sont des erreurs qui ont fait leur temps, des choses du passé devant être remplacées par une science plus positive. Pour ces philosophes, l'étude des religions humaines ne saurait avoir qu'un intérêt pathologique, et jamais leurs cœurs ne pourraient s'échauffer à la vue de ces étincelles de vérité qui brillent, comme des étoiles, dans la nuit sombre

et cependant magnifique de l'ancien monde. Ils nous disent que l'humanité a traversé les phases des erreurs religieuses et métaphysiques, pour arriver au port sûr de la connaissance positive des faits. Mais si ces philosophes voulaient bien étudier les faits positifs, s'ils voulaient bien lire avec patience et réflexion l'histoire du monde, tel qu'il est, non pas tel qu'il aurait pu être, ils verraient que, dans l'histoire de la pensée humaine, l'uniformité théorique n'existe pas plus que dans cette succession des couches terrestres, révélée par les recherches géologiques; ils verraient que le passé n'est jamais entièrement perdu. De tous côtés apparaissent les plus anciennes formations de la pensée; et il suffit de creuser assez profondément pour trouver que même le désert sablonneux où l'on nous demande de vivre est partout superposé à la roche solide de ce granit primordial, indestructible, de l'âme humaine, — la foi religieuse.

Il est d'autres philosophes qui voudraient limiter l'action de cette divine Providence qui gouverne le monde à l'histoire du peuple juif et des nations chrétiennes; qui prétendent refuser

le nom même de religion aux croyances de l'antiquité, et pour qui le nom de religion naturelle est presque devenu un terme de reproche. Je dirai pareillement à ces philosophes chrétiens que s'ils voulaient bien étudier les faits positifs, s'ils voulaient bien lire leur Bible, ils trouveraient que la grandeur de l'amour divin ne peut se calculer d'après des mesures humaines, que Dieu n'a jamais délaissé une seule âme qui ne l'ait auparavant délaissé la première. « Il a fait naître, » dit saint Paul, « d'un seul sang toute la race des hommes, et il leur a donné pour demeure toute la surface de la terre, fixant les époques, la durée de chaque peuple et la terre qu'ils doivent habiter, afin qu'ils cherchassent Dieu et qu'ils tâchassent de le trouver comme avec la main, et à tâtons, bien qu'il ne soit pas loin de chacun de nous (1). » Si les philosophes auxquels je fais en ce moment allusion voulaient prendre la peine de creuser

(1) Ἐποίησέ τε ἐξ ἑνός αἵματος πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιρούς, καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν· ζητεῖν τὸν θεὸν, εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καί τοί γε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. (*Actes des Apôtres*, XVII, 26.)

assez profondément cette question, ils trouveraient, eux aussi, que ce qu'ils appellent avec mépris la religion naturelle est en réalité le plus grand don que Dieu ait jamais fait aux enfants des hommes, et que sans cela, la religion révélée elle-même n'aurait point de ferme assise, point de racines vivantes dans le cœur de l'homme.

Je me croirai largement récompensé du travail que m'ont coûté ces Essais, s'ils peuvent attirer un plus grand nombre d'esprits vers une étude indépendante, mais respectueuse, des anciennes religions du monde ; s'ils peuvent dissiper les préjugés avec lesquels tant de personnes ont coutume de regarder ces aspirations au bien et au vrai que nous trouvons dans les livres sacrés des Brahmanes, des Zoroastriens et des Bouddhistes, dans la mythologie des Grecs et des Romains, jusque dans les traditions extravagantes, dans les grossières coutumes des sauvages de la Polynésie. Je sais fort bien qu'il reste encore des erreurs dans ces Essais, malgré le soin avec lequel je les ai corrigés avant de les réunir dans ce recueil ; et je serai reconnaissant envers tous ceux qui me les signale-

ront, me préoccupant peu de la courtoisie ou de la rudesse des critiques, pourvu que quelque vérité nouvelle soit mise en lumière, ou quelque vieille erreur détruite à jamais. En revoyant ces Essais avant de les livrer de nouveau à l'impression, j'ai cru devoir y changer ce que je ne pouvais plus défendre comme vrai; et quelquefois, mais rarement, j'y ai fait des additions qui me paraissaient indispensables pour établir ce que je désirais prouver. Toutefois, dans leur ensemble, ces études sont données aujourd'hui au public telles qu'elles parurent d'abord. Je regrette que par suite l'exposition de certains faits et l'énoncé de certaines opinions se trouvent répétés dans différents articles à peu près en termes semblables; mais il sera facile de voir que pour qu'il en fût autrement, il m'aurait fallu ou rompre la continuité d'un argument, ou récrire une seconde fois de longs passages. Si les opinions exprimées dans ces répétitions sont vraies et justes, j'ai une haute autorité pour dire que « dans notre pays les choses vraies et les choses justes ont besoin d'être répétées fort souvent. » S'il en est autrement, le fait même de la répétition stimulera la

critique, et assurera la réfutation. J'ai mis à la fin de chacun de ces articles, écrits de distance en distance pendant les quinze dernières années, la date des époques où ils furent composés. Je dois prier mes lecteurs de vouloir bien ne pas oublier ces dates, quand ils jugeront de la forme et du fond de ces études, par lesquelles je voudrais contribuer à faire mieux connaître les croyances et les prières, les légendes et les coutumes du monde ancien.

MAX MÜLLER.

Oxford, octobre 1867.

I.

LES VÉDAS

OU

LIVRES SACRÉS DES BRAHMANES[1].

LEÇON

FAITE A L'INSTITUTION PHILOSOPHIQUE, LEEDS, MARS, 1865.

J'ai apporté avec moi un volume de mon édition du Véda, et je ne serais pas surpris que ce fût le premier exemplaire de cet ouvrage qui soit jamais entré dans cette grande ville industrielle de Leeds. J'avoue même que je ne suis pas sans quelque appréhension d'avoir entrepris une tâche ingrate. Réussirai-je à vous expliquer l'intérêt que m'inspire cet antique recueil d'hymnes sacrés, intérêt qui n'a jamais faibli pendant vingt années, les meilleures de ma vie, que j'ai consacrées à la publication de ce vo-

(1) Quelques-uns des points auxquels j'ai touché dans cette leçon ont été traités avec de plus amples développements dans mon *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*. La seconde édition de cet ouvrage étant épuisée depuis plusieurs années, j'en ai cité ici en entier certains passages.

lumineux ouvrage? c'est un résultat sur lequel je n'ose guère compter. Bien des fois on m'a demandé : Mais qu'est-ce donc que le Véda? Pourquoi le publier? Que pouvons-nous espérer apprendre d'un livre composé il y a près de quatre mille ans, destiné dès le commencement à une race barbare, à des païens, à des sauvages, et qui n'a jamais été publié par les Indiens eux-mêmes, quoiqu'ils fassent profession, encore aujourd'hui, de le regarder comme l'autorité souveraine pour tout ce qui a trait à leur religion, à leur morale et à leur philosophie? Est-il à supposer que, dans le dix-neuvième siècle, nous autres habitants de l'Angleterre ou de l'Europe, nous puissions découvrir dans les vieux chants des Brahmanes quelque lumière nouvelle qui éclaire les questions religieuses, morales ou philosophiques dont nous nous occupons? D'ailleurs, est-il si certain que tout cet ouvrage n'ait pas été forgé dans des temps rapprochés de nous? Comment démontrer qu'il a des titres réels à cette haute antiquité qu'on lui attribue dans l'Inde? Et si ce point ne peut pas être établi, n'est-il pas évident que toute la peine que nous prendrions pour étudier le Véda non seulement serait en pure perte, mais ferait peu d'honneur à notre discernement et à notre sens critique, et nous rendrait la risée des fins et intelligents Hindous? — J'ai dû souvent répondre à ces questions et à d'autres semblables qu'on m'a adressées mainte et mainte fois, et plusieurs d'entre elles je me les étais faites à moi-même, avant de m'engager

dans une entreprise aussi hasardeuse que la publication du Rig-véda ainsi que de son ancien commentaire. Et sans doute je ne risque guère de me tromper en supposant que beaucoup de ceux qui m'honorent ce soir de leur présence ne sont pas sans avoir eu des doutes et des craintes du même genre, lorsqu'ils ont été invités à assister à une leçon « Sur les Védas ou Livres sacrés des Brahmanes. »

Je vais donc tâcher, autant que cela m'est possible dans les limites d'un seul entretien, de répondre à quelques-unes de ces questions, de lever certains de ces doutes, en vous expliquant d'abord ce qu'est réellement le Véda, et, en second lieu, quelle est son importance, non seulement pour les peuples de l'Inde, mais pour nous-mêmes en Europe, et chez nous, non seulement pour l'orientaliste, mais encore pour quiconque étudie l'histoire, la religion ou la philosophie; pour tout homme qui a une fois goûté le charme qu'on éprouve à remonter ce grand fleuve de la pensée humaine sur lequel nous flottons, jusqu'à ces hautes et lointaines régions où il prend sa source; pour tout cœur qui peut être ému par ce qui a fait battre jadis des millions de cœurs humains et les a remplis de leurs espérances, de leurs craintes, de leurs plus nobles aspirations; pour tous ceux enfin qui étudient l'humanité, dans le sens le plus large et le plus profond de ce mot si plein et si grave. Qu'il examine les merveilleux triomphes du génie contemporain ou les misérables échecs des siècles

passés, nul homme, jaloux de ce noble titre, ne doit perdre de vue ce que l'homme est, à quelle image et à quelle ressemblance il a été fait. Que l'on prête l'oreille aux cris des sorciers chamans de la Tartarie, aux odes de Pindare, ou aux chants religieux de Paul Gerhard (1); que l'on contemple les pagodes de la Chine, le Parthénon d'Athènes, ou la cathédrale de Cologne; qu'on lise les livres sacrés des Bouddhistes, ou des Juifs, ou de ceux qui adorent Dieu en esprit et en vérité, l'on doit pouvoir dire : *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Oui, nous devons apprendre à lire dans l'histoire de l'humanité tout entière quelque chose de notre propre histoire. Quand nous jetons nos regards sur notre vie passée, chacun de nous s'arrête avec un bonheur particulier sur les premiers chapitres de son enfance, et tâche de trouver là le mot de bien des énigmes que lui offrent les années qui ont suivi : ainsi il est tout naturel que l'historien aussi examine avec l'intérêt le plus profond les quelques fragments qui lui sont conservés de l'enfance de la race humaine. Ces fragments, étant fort peu nombreux, n'ont pour cette raison même qu'un plus grand

(1) [Paul Gerhard, poëte allemand du XVII[e] siècle (1607-1675), dont le nom est peu connu en France quoique populaire en Allemagne, a écrit des cantiques spirituels où l'on trouve souvent un sentiment poétique très-profond. Ils furent publiés pour la première fois à Berlin en 1666, sous ce titre : *Pauli Gerhardi Geistliche Andachten bestehend in* 120 *Liedern*. P. Wackernagel a donné une édition des œuvres de Paul Gerhard, Stuttgard, 1849.

Tr.]

prix, et, j'ose le dire ici en commençant et sans crainte de contradiction, il n'existe pas un seul document qui nous reporte à une période plus primitive, ou si vous aimez mieux, plus enfantine dans l'histoire de l'homme (1) que celle où nous fait remonter le Véda. Comme la langue du Véda, le sanscrit, est le plus ancien type de l'anglais moderne (car le sanscrit et l'anglais ne sont que des variétés d'une seule et même langue), ainsi les pensées et les sentiments du Véda renferment en réalité les premiers germes de ce développement intellectuel, qui rattache notre génération, par une filiation non interrompue, aux ancêtres de la race aryenne, aux hommes dont les cœurs tremblants redisaient, à chaque lever et coucher du soleil, les chants du Véda, ces chants qui leur parlaient de brillantes puissances résidant dans le ciel au-dessus d'eux, et d'une vie à venir dont ils jouiraient quand le soleil de leur vie présente se serait couché dans les nuages du soir. Ces hommes furent les vrais ancêtres de notre race; et le Véda est le plus ancien livre où nous puissions étudier les premiers commencements de notre langage et de tout ce qui est incorporé au langage. Par notre nature nous sommes des Aryens,

(1) « Dans la science du droit et des sociétés, on entend par *vieux* non pas ce qui est vieux au point de vue de la chronologie, mais ce qui l'est par rapport à sa place dans l'ensemble. Ce qui est le plus archaïque, c'est ce qui se trouve le plus près du commencement du progrès humain considéré comme un développement; et ce qui est le plus moderne, c'est ce qui s'éloigne le plus de ce commencement.» — J. F. Mac Lennan, *Primitive Marriage*, p. 8.

des Indo-Européens, non pas des Sémites; nos parents, nos frères par l'esprit se trouvent dans l'Inde, dans la Perse, dans la Grèce, dans l'Italie, en France, en Allemagne, non point en Mésopotamie, en Egypte, ou en Palestine. C'est là un fait qu'il faut voir clairement, et qu'il faut tenir constamment devant nos yeux, si nous voulons comprendre l'importance qu'a le Véda pour nous, après plus de trois mille ans écoulés, et après tant et tant de changements survenus dans notre langage, dans notre pensée et dans notre religion.

Quelle que fût la valeur intrinsèque du Véda, ne contînt-il simplement que des noms de rois, des descriptions de batailles, des dates de famines, il serait encore, par sa seule antiquité, le plus vénérable des livres. N'est-ce pas à des renseignements de ce genre que se borne à peu près tout ce que nous ont appris les hiéroglyphes égyptiens, ou les inscriptions cunéiformes? Dans le fait, de quoi se compose l'histoire ancienne du monde jusqu'à Cyrus, c'est-à-dire jusque vers le milieu du sixième siècle avant Jésus-Christ, sinon de maigres listes de dynasties égyptiennes, babyloniennes et assyriennes? Que nous disent sur les pensées des hommes les tablettes de Carnak, les palais de Ninive, les stèles et les cylindres de Babylone? Tout y est aride, tout y est mort; nulle part nous ne surprenons ni un soupir, ni un sourire; nulle part nous n'entrevoyons l'humanité. Dans ce vaste désert de l'histoire ancienne de l'Asie il n'y

a eu qu'une seule oasis, l'histoire du peuple juif. Eh bien, le Véda est une autre oasis du même genre. Ici également nous arrivons à une couche où sont déposés les sentiments, les espérances, les joies et les craintes des hommes d'autrefois, et où nous avons bien réellement devant nous la pensée et la religion antiques. Il est peut-être trop peu question de rois et de batailles dans le Véda, et l'on n'y trouve presque point de trace du cadre chronologique de l'histoire. Mais sûrement des poëtes valent mieux que des rois; il fait meilleur écouter des hymnes et des prières que les cris d'agonie d'armées massacrées; des vérités, même seulement entrevues, ont plus de prix que de vains titres de despotes égyptiens ou babyloniens. Il sera difficile de décider si le Véda est « le plus ancien de tous les livres, » et s'il n'est pas possible de rapporter certaines parties de l'Ancien Testament à la même date ou même à une date plus ancienne que les plus vieux hymnes des poëtes de l'Inde. Mais, dans le monde aryen, le Véda est indubitablement le plus ancien des livres, et sa conservation peut presque passer pour un miracle.

Il y a près de vingt ans que mon attention fut appelée pour la première fois sur le Véda, pendant que je suivais, en 1846 et 1847, le cours d'Eugène Burnouf au Collége de France. Je cherchais alors, comme la plupart des jeunes gens à cette époque de la vie, quelque grand travail, et sans peser longuement les difficultés qui avaient empêché jusque-là la publica-

tion du Véda, je résolus de consacrer tout mon temps à rassembler les matériaux nécessaires pour une pareille entreprise. J'avais lu les principaux ouvrages de la littérature sanscrite plus moderne, sans y trouver grand'chose qui me parût être plus que curieux. Mais donner une édition du Véda, c'est-à-dire d'un monument littéraire non publié encore dans l'Inde ni en Europe; qui occupe dans l'histoire de la littérature sanscrite la même position que l'Ancien Testament dans l'histoire des Juifs, ou le Nouveau Testament dans l'histoire de l'Europe moderne, ou le Coran dans l'histoire du mahométisme; qui comble une lacune dans l'histoire de l'esprit humain et promet de nous rapprocher des premiers commencements de la pensée et du langage plus que toute autre œuvre des siècles passés, cela me sembla être une entreprise qui n'était pas complétement indigne d'occuper la vie d'un homme. Ce qui, à mes yeux, ajoutait à ce travail un attrait de plus, c'est qu'il avait été entrepris quelques années auparavant par Frédéric Rosen, jeune savant allemand, mort prématurément en Angleterre avant d'avoir achevé le premier livre du Rig-véda, dont personne ne paraissait disposé à continuer la publication après lui. Il me fallut tout d'abord copier non seulement le texte, mais le commentaire du Rig-véda, qui rempliront, quand l'impression en sera terminée, six gros volumes, comme celui que j'ai en ce moment devant moi. L'auteur ou plutôt le compilateur de ce commentaire,

Sâya*n*a A*k*ârya (1), vivait vers l'an 1400 après Jésus-Christ; et c'est entre le douzième et le quinzième siècle avant l'ère chrétienne que nous devons placer la période où ont vécu les poëtes du Rig-véda. Toutefois, à travers ces trois mille ans, une tradition à peine interrompue relie aux poëmes originaux du Véda leur commentaire le plus moderne, et c'est de cette tradition, plutôt que de son cerveau, que Sâya*n*a tire ses explications des textes sacrés. De nombreux manuscrits, plus ou moins complets, plus ou moins fautifs, de l'ouvrage classique de Sâya*n*a existaient dans ce qui était alors la Bibliothèque royale à Paris, dans la Bibliothèque de la Compagnie des Indes à Londres, et dans la Bibliothèque bodléienne à Oxford. Mais il s'en fallait de beaucoup que ma besogne pût se borner à copier et à collationner ces manuscrits. Nombre d'autres écrits étaient constamment cités dans le commentaire de Sâya*n*a, et il était indispensable de vérifier toutes ces citations. Je dus commencer par copier ces ouvrages, et par dresser pour chacun d'eux une table analytique, afin de pouvoir trouver tout passage qui pourrait être rapporté dans le grand

(1) [Pour la transcription des mots sanscrits en lettres latines, M. Max Müller a préféré renoncer, dans ces présents volumes, à l'alphabet qu'il avait adopté dans ses *Leçons sur la science du langage,* et employer le *missionary alphabet* que l'on trouvera en regard des caractères dévanâgaris, à la page 199 du tome Ier des *Nouvelles leçons sur la science du langage,* dont j'ai publié la traduction française en collaboration avec M. Georges Perrot, aujourd'hui Maître de conférences à l'École normale.

Tr.]

commentaire. Beaucoup de ces traités ont été publiés depuis lors en Allemagne et en France, mais, il y a vingt ans, ils étaient encore inédits. Mon travail n'avança nécessairement qu'avec lenteur, et bien des fois j'ai presque désespéré de pouvoir jamais le mener à bonne fin. Puis enfin venait la difficulté (et ce n'était pas la moindre) de savoir qui voudrait se charger de publier un ouvrage de six mille pages in-quarto environ, toutes en sanscrit, et dont on ne vendrait probablement jamais cent exemplaires. Sur ces entrefaites, je vins en Angleterre afin de recueillir d'autres matériaux à la Bibliothèque bodléienne et à celle de la Compagnie des Indes ; et grâce aux démarches de mon généreux ami le baron Bunsen, ainsi que du célèbre indianiste Wilson, le Conseil des Directeurs de la Compagnie des Indes accorda les fonds nécessaires pour imprimer un ouvrage, qui « mérite d'une manière particulière, » dirent-ils dans leur lettre, « le patronage de la Compagnie des Indes, à cause de sa connexion avec la religion, l'histoire et la langue primitives de la grande masse de ses sujets indiens. » Il devint ainsi nécessaire pour moi de fixer ma demeure en Angleterre, qui est devenue depuis lors ma seconde patrie. Le premier volume fut publié en 1849, le second en 1853, le troisième en 1856, le quatrième en 1862. Les matériaux pour les deux autres volumes sont prêts, de sorte que, si je puis seulement me créer assez de loisir, il n'est guère douteux que sous peu l'ouvrage entier ne soit achevé.

Maintenant occupons-nous d'abord du nom même du Véda. Ce mot signifie originairement « connaissance » ou « science, » et ce nom fut donné par les Brahmanes non pas à un seul ouvrage, mais à tout le corps de leur plus ancienne littérature sacrée. Véda est le même mot que nous trouvons dans le grec οἶδα « je sais, » et dans l'anglais *wise* « sage, » *wisdom* « sagesse, » et *to wit* « savoir » (1). Ce nom est donné communément à quatre recueils d'hymnes, que l'on appelle respectivement le Rig-véda, le Ya*g*ur-véda, le Sâma-véda, et l'Atharva-véda; mais pour l'objet que nous nous proposons, c'est-à-dire pour l'étude du développement le plus primitif des idées religieuses dans l'Inde, le seul Véda important, le seul vrai, c'est le Rig-véda.

Les autres recueils appelés aussi Védas, mais qui ne méritent pas plus ce nom que le Talmud ne mérite le nom de Bible, se composent principalement d'extraits du Rig-véda, ainsi que de formules pour les sacrifices, pour les charmes et les incantations. Beaucoup de ces formules sont sans doute extrêmement

(1) Sanscrit	Grec	Gothique	Anglo-Saxon	Allemand
véda	οἶδα	vait	wât	ich weiss
véttha	οἶσθα	vaist	wâst	du weisst
véda	οἶδε	vait	wât	er weiss
vidvá	—	vitu	—	—
vidáthu*h*	ἴστον	vituts	—	—
vidátu*h*	ἴστον	—	—	—
vidmá	ἴσμεν	vitum	witon	wir wissen
vidá	ἴστε	vituth	wite	ihr wisset
vidú*h*	ἴσασι	vitun	witan	sie wissen.

curieuses, mais elles n'intéresseront probablement jamais personne excepté les indianistes de profession.

Le Ya*g*ur-véda et le Sàma-véda peuvent être décrits comme étant des livres de prières, arrangés suivant l'ordre de certains sacrifices, et destinés à certaines classes de prêtres.

Dans l'Inde, quatre classes de prêtres devaient prendre part aux sacrifices les plus solennels :

1. Les prêtres officiants, les acolytes chargés des détails matériels, et qui ont principalement à préparer le terrain du sacrifice, à arranger l'autel, à immoler les victimes, et à faire les libations;

2. Les choristes, qui chantent les hymnes sacrés;

3. Les récitateurs ou lecteurs, qui répètent certains hymnes ;

4. Les surveillants ou évêques, qui observent et surveillent ce que font les autres prêtres, et qui doivent être familiers avec tous les Védas.

Les formules et les versets qui doivent être répétés par la première classe sont contenus dans la Ya*g*ur-véda-sanhitâ.

Les hymnes qui doivent être chantés par la seconde classe sont dans la Sâma-véda-sanhitâ.

L'Atharva-véda est destiné, dit-on, pour le Brahmane ou surveillant, dont c'est le devoir de suivre attentivement tous les actes du sacrifice, et de ré-

parer toutes les erreurs qui pourront être commises (1).

Heureusement, les hymnes qui devaient être récités par les prêtres de la troisième classe, n'avaient pas été arrangés dans un manuel pour les sacrifices, mais étaient conservés dans un vieux recueil d'hymnes, contenant tout ce que l'on avait sauvé de l'ancienne poésie sacrée et populaire, et ressemblant plutôt au livre des psaumes qu'à un rituel. Ce recueil avait été fait pour conserver les hymnes eux-mêmes, et non pas en vue du cérémonial des sacrifices.

Je bornerai donc mes remarques au Rig-véda, lequel, aux yeux de l'historien, est le Véda par excellence. Ce nom signifie le « Véda des hymnes de louange, » car *Rik* qui se change en *Rig* devant l'initiale molle de véda, dérive d'une racine qui signifie en sanscrit « célébrer. »

Dans le Rig-véda nous devons encore distinguer le recueil original des hymnes ou Mantras, appelé la Sanhitâ ou le « recueil, » qui ne renferme que des compositions poétiques et rhythmées, et un certain nombre d'ouvrages en prose, appelés Brâhma*n*as et Sûtras, qui donnent des renseignements sur les hymnes qui doivent être chantés ou répétés aux sacrifices, sur leur sens sacré, sur leurs auteurs supposés, et autres sujets du même genre. Ces ouvrages sont aussi compris sous le nom de Rig-véda; mais

(1) Voir mon *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, p. 449.

quoiqu'ils soient fort curieux en eux-mêmes, ils appartiennent évidemment à une époque beaucoup plus moderne, et ils ne peuvent nous être que d'un médiocre secours quand nous voulons étudier les commencements de la vie religieuse dans l'Inde. Pour cette étude nous ne devons absolument compter que sur les hymnes, tels que nous les trouvons dans la Sanhitâ ou le recueil du Rig-véda.

Or ce recueil se compose de dix livres et contient en tout 1,028 hymnes. A une époque aussi reculée que vers l'an 600 avant Jésus-Christ, nous voyons que dans les écoles théologiques de l'Inde on avait compté chaque vers, chaque mot, chaque syllabe du Véda. Le nombre des vers, comme nous le trouvons donné dans des traités qui remontent à cette date, varie de 10,402 à 10,622; le nombre des mots est de 153,826; celui des syllabes de 432,000 (1). Nos manuscrits modernes du Véda concordent aussi exactement qu'on pouvait l'espérer avec ces chiffres, et avec la description que ces vieux traités nous donnent de chaque hymne, ainsi que du mètre dans lequel il est écrit, de la divinité à laquelle il est adressé, et du nombre de vers qu'il contient.

Je dis nos manuscrits modernes, car tous nos manuscrits sont modernes, et très-modernes. Peu de manuscrits sanscrits ont plus de quatre ou cinq cents

(1) *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite,* IIe édition, p. 219 et suiv.

ans, aucun papier ne pouvant durer plus de quelques siècles sous le climat humide de l'Inde. Comment alors, me direz-vous naturellement, peut-on prouver que les hymnes originaux furent composés entre l'an 1200 et l'an 1500 avant Jésus-Christ, si nos manuscrits ne remontent qu'au treizième ou au quinzième siècle de l'ère chrétienne? Ce n'est pas chose fort aisée de relier l'un à l'autre les deux bords de cet abîme de près de trois mille ans, mais tout ce que je puis dire, c'est qu'après avoir examiné avec une attention sévère toutes les objections qu'il est possible de faire contre la date assignée à la composition des hymnes védiques, je ne trouve pas qu'aucune d'elles, autant que j'en puis juger, infirme les titres de ces poëmes à l'antiquité reculée qu'on leur attribue. Je vais essayer d'expliquer sur quelle espèce de preuves ces titres sont fondés.

Vous savez que nous n'avons aucun manuscrit de l'Ancien Testament en hébreu auquel on puisse assigner une date beaucoup plus ancienne que le dixième siècle de l'ère chrétienne; cependant la version des Septante suffirait seule pour prouver que l'Ancien Testament, sous sa forme actuelle, existait en manuscrit antérieurement, pour le moins, au troisième siècle avant notre ère. Par une argumentation semblable, les ouvrages dont j'ai parlé précédemment, et dans lesquels nous trouvons que de savants Indiens avaient compté exactement chaque hymne, chaque vers, chaque mot et chaque syllabe du Véda environ

cinq ou six cents ans avant Jésus-Christ, nous sont garants qu'à cette date, au plus tard, le Véda existait déjà, tel que nous le lisons aujourd'hui. Mais, dans les ouvrages de cette époque, le Véda ne passe pas seulement pour un livre ancien, il est déjà considéré comme un livre sacré; et, qui plus est, sa langue avait cessé d'être comprise du peuple. Le langage de l'Inde avait changé, depuis que le Véda avait été composé, et il fallait de savants commentaires, non seulement pour expliquer aux Indiens d'alors le vrai sens de leurs hymnes sacrés, mais aussi pour leur en apprendre la vraie prononciation. Il y a plus encore. Dans certains traités d'exégèse, compris communément sous le nom de Sûtras, et qui sont contemporains des ouvrages qui nous donnent les statistiques précitées, s'ils ne leur sont pas antérieurs, non seulement les anciens hymnes sont représentés comme ayant une autorité sacrée, mais cette autre classe de traités, les Brâhma*n*as, lesquels occupent une position intermédiaire entre les hymnes et les Sûtras, a aussi été élevée à la dignité d'une littérature révélée. Ces Brâhma*n*as, vous vous le rappellerez, sont des traités en prose, composés en vue de donner des éclaircissements sur les rites sacrés et sur les hymnes qui y sont employés. De pareils commentaires durent se produire seulement quand on eut commencé à sentir le besoin de quelque explication de la liturgie ainsi que des hymnes qui devaient être récités pendant certains sacrifices; aussi trouvons-

nous qu'en beaucoup de cas les auteurs des Brâhmanas avaient déjà cessé de pouvoir comprendre le texte des vieux hymnes dans son sens naturel et grammatical, et qu'ils proposaient les explications les plus absurdes des différentes cérémonies liturgiques qui, pour la plupart, avaient dans l'origine, nous pouvons le supposer charitablement, une signification raisonnable. De cette manière il devient évident que la période durant laquelle les hymnes furent composés a dû être séparée au moins par plusieurs siècles de celle qui donna naissance aux Brâhmanas, pour que les hymnes aient eu le temps de devenir inintelligibles, et de revêtir un caractère sacré. En second lieu, la période durant laquelle les Brâhmanas furent composés a dû devancer de quelques siècles celle où vivaient les auteurs des Sûtras, pour que la langue ait eu le temps de s'altérer encore davantage, et plus particulièrement pour qu'une nouvelle théologie ait pu se développer, laquelle attribuait aux Brâhmanas le même caractère exceptionnel et révélé que ces derniers attribuaient aux hymnes. Antérieurement donc à l'an 600 avant notre ère, époque où chaque syllabe du Véda avait déjà été comptée, il faut qu'il y ait eu au moins deux périodes de développement intellectuel et littéraire, comprenant chacune deux ou trois siècles, et cela nous reporte à l'an 1100 ou à l'an 1200 avant Jésus-Christ, comme la date minimum où nous puissions supposer que la collection des hymnes védiques a pu

être achevée. En outre le texte même des hymnes nous montre que ce recueil contient des compositions anciennes et des compositions modernes, les hymnes des fils à côté de ceux des pères et des aïeux, de sorte qu'il ne nous est guère possible de placer à une date plus récente que l'an 1200 ou l'an 1500 avant notre ère la composition originale de ces poëmes simples et primitifs qui sont encore aujourd'hui pour le brahmane ce qu'est le Coran pour le mahométan, l'Ancien Testament pour le juif, l'Évangile pour le chrétien.

Cependant nous avons sous la main des preuves plus palpables encore pour montrer que le Véda n'est pas un de ces livres que l'on peut supposer avoir été forgés à une époque toute moderne. Hiouen-thsang, pèlerin bouddhiste, qui fit un voyage de la Chine dans l'Inde pendant les années 629-645 après J.-C., et qui, dans son journal traduit du chinois en français par M. Stanislas Julien, donne les noms des quatre Védas, Hiouen-thsang, dis-je, cite certaines formes grammaticales particulières au sanscrit védique, et nous dit que de son temps les jeunes brahmanes étaient entièrement occupés, depuis sept ans jusqu'à trente, à apprendre par cœur ces textes sacrés. Au temps où Hiouen-thsang voyageait dans l'Inde, le bouddhisme était manifestement sur son déclin. Mais le bouddhisme était originairement une réaction contre le brahmanisme, et principalement contre les priviléges exclusifs que les brahmanes revendiquaient, et

qu'ils avaient représentés, dès le principe, comme étant fondés sur leurs livres révélés, les Védas, et comme étant, pour cette raison, à l'abri de toute attaque humaine. Le bouddhisme, quelle qu'ait été la date de sa naissance, devint le culte public de l'Inde sous A*s*oka, le Constantin indien, au milieu du troisième siècle avant Jésus-Christ. Cet A*s*oka était le troisième roi d'une dynastie nouvelle fondée par *K*andragupta, le célèbre contemporain d'Alexandre et de Séleucus, vers l'an 315 avant notre ère. La dynastie précédente avait été celle des Nandas, et c'est sous cette dynastie que les traditions des brahmanes placent un certain nombre de savants distingués dont nous possédons encore les recherches sur le Véda, comme *S*aunaka, Kâtyâyana, Â*s*valâyana et autres. Leurs ouvrages et d'autres encore, composés en vue du même objet et dans le même style, nous reportent environ à l'an 600 avant l'ère chrétienne. Les écrits de cette période, qui est appelée la période des Sûtras, furent précédés, ainsi que nous l'avons vu, par une autre classe de traités, les Brâhma*n*as, rédigés en un style fort prolixe et fastidieux, et contenant de longues élucubrations sur les sacrifices et sur les fonctions des diverses classes de prêtres. Chacun des trois ou des quatre Védas, chacune des trois ou des quatre classes de prêtres a ses propres Brâhma*n*as et ses propres Sûtras; et comme les Brâhma*n*as sont présupposés par les Sûtras, tandis qu'aucun Sûtra n'est jamais cité par les Brâhma*n*as, il est clair que

la période de la littérature des Brâhmanas a dû précéder celle de la littérature des Sûtras. Dans les Brâhmanas, eux-mêmes divisés en anciens et modernes, se trouvent encore de longues listes de maîtres qui avaient transmis de mémoire de vieux Brâhmanas, ou qui en avaient composé de nouveaux : il semble donc impossible qu'il ait fallu moins de deux siècles, depuis l'an 800 environ jusqu'à l'an 600 avant notre ère, pour le développement de cette littérature. Mais avant qu'un seul Brâhmana pût être composé, il était nécessaire non seulement qu'il y eût déjà une collection d'hymnes anciens, comme celle des dix livres du Rig-véda, mais que les trois ou quatre classes de prêtres fussent établies, que les prêtres officiants et les choristes eussent leurs rituels particuliers, et que même ces manuels eussent subi certains changements, parce que les Brâhmanas présupposent des textes différents (appelés *sâkhâs*) de chacun de ces manuels, que l'on nomme la Yagur-véda-sanhitâ, la Sâma-véda-sanhitâ, et l'Atharva-véda-sanhitâ. Pour réunir les prières que devaient réciter les diverses classes de prêtres, et ajouter de nouveaux hymnes et des formules qui devaient servir uniquement dans les sacrifices, il fallut un travail qui s'est opéré probablement dans le neuvième siècle avant Jésus-Christ, et trois générations, au moins, ont dû se succéder pour rendre possibles les différentes variantes adoptées dans ces livres de prières par des sectes différentes, et qui avaient pris une sorte d'autorité

sacrée longtemps avant la composition même des plus anciens Brâhma*n*as. Si donc nous désignons les années écoulées entre l'an 1000 et l'an 800 avant Jésus-Christ comme la période où ces collections ont été faites, c'est antérieurement à l'an 1000 qu'a dû se développer librement et naturellement ce qui était alors une poésie nationale et religieuse, et non pas encore une poésie liturgique. Quelle a été la durée de cette période la plus reculée, c'est ce qu'il nous est impossible de déterminer. Pour le présent, il nous suffit de pouvoir faire remonter les hymnes du Rig-véda au delà de l'an 1000 avant l'ère chrétienne.

Dans la chronologie de ces trois périodes de la littérature védique que nous supposons avoir succédé à la période primitive où furent composés les hymnes sacrés, il faut nécessairement faire une large part à l'hypothèse, et nous proposons ces calculs bien plutôt pour solliciter la critique que pour faire accepter ces dates sans aucune discussion. Afin de découvrir la vérité, il nous faut être sincères nous-mêmes, et à ceux qui signalent et redressent nos erreurs nous devons faire aussi bon accueil qu'à ceux qui approuvent et confirment nos découvertes. Toutefois ce qui semble constituer une forte présomption en faveur du caractère historique des trois périodes de la littérature védique, c'est l'uniformité de style qui distingue les productions de chacune d'elles. Dans la littérature moderne il arrive que des genres différents de prose et de poésie sont cultivés à la fois par

un seul et même auteur. Un Gœthe écrit des tragédies, des comédies, des satires, des poésies lyriques, et de la prose scientifique ; mais, dans la littérature primitive, nous ne voyons rien de semblable. Là l'individu est beaucoup moins en relief, et le caractère particulier du poëte disparaît dans le caractère général de la couche de littérature à laquelle il appartient. C'est la découverte de ces vastes couches littéraires superposées régulièrement l'une à l'autre, qui permet à l'historien critique d'assigner des âges aux productions littéraires successives de l'Inde ancienne. Nous savons qu'il y a eu, dans l'histoire de la littérature grecque, la période de l'épopée, où l'on chercherait en vain soit des poëmes dramatiques, soit des ouvrages en prose ; et que, dans cette même histoire, il nous faut arriver à la fin du huitième siècle avant de rencontrer des exemples de véritable poésie élégiaque ou ïambique. Dans des temps plus modernes, nous voyons les Chansons de Geste faire leur apparition en Angleterre à la suite de la conquête normande, et les Minnesänger naître et mourir en Allemagne avec la dynastie souabe. Ainsi, mais avec des caractères bien plus fortement accusés encore, se détache dans l'antique littérature de l'Inde une période de création poétique, suivie d'une période de collections et d'imitations, à laquelle en succède une autre de prose théologique, précédant à son tour une période de traités scientifiques. Des besoins nouveaux produisirent des œuvres nouvelles

répondant à ces besoins, et rien ne prit naissance, ni ne put vivre, soit en prose, soit en poésie, excepté ce qui avait réellement sa raison d'être. Si les ouvrages des poëtes, des auteurs de collections, des imitateurs, des théologiens et des maîtres qui enseignaient dans les écoles, étaient tous mêlés ensemble; si les Brâhma*n*as mentionnaient les Sûtras, et que les hymnes continssent des allusions aux Brâhma*n*as, alors il serait presque impossible de reconstituer historiquement la littérature védique. On serait naturellement et bien justement porté à douter de l'authenticité d'un pareil amalgame littéraire, et à le regarder comme une œuvre tout artificielle. Mais si l'on veut révoquer en doute l'antiquité du Véda, il faut expliquer comment se sont formées ces diverses couches d'œuvres littéraires superposées à la couche primordiale de la poésie des Rishis. Si l'on soupçonne qu'il y a eu fabrication littéraire, il faut prouver par qui, à quelle époque, et pour quel objet les 1,000 hymnes du Rig-véda auraient pu être forgés, et devenir la base de la vie religieuse, morale, politique et littéraire des anciens habitants de l'Inde.

L'idée d'une révélation, et j'entends plus particulièrement une révélation écrite, n'est pas moderne, ni particulière au christianisme. Nous chercherions en vain cette idée dans la littérature de la Grèce ou dans celle de Rome, mais la littérature de l'Inde en est imprégnée depuis le commencement jusqu'à la fin. Je ne crois pas que dans aucun pays la théorie

de la révélation ait été élaborée aussi minutieusement que dans l'Inde. En sanscrit le nom de la révélation est *S*ruti, qui signifie « ouïe; » et ce titre distingue les hymnes védiques, et, postérieurement, les Brâhma*n*as, de tous les autres ouvrages reconnus comme ayant été composés par des hommes, quel que soit d'ailleurs leur caractère de sainteté et d'autorité pour l'esprit hindou. Les lois de Manu, par exemple, d'après la théologie brahmanique, n'appartiennent pas à la révélation; elles ne font pas partie de la *S*ruti, mais seulement de la Sm*r*iti, qui signifie « souvenir » ou « tradition. » Si l'on peut prouver que ces textes, ou tout ouvrage faisant loi, se trouvent en désaccord sur un point quelconque avec un seul passage du Véda, leur autorité est sur-le-champ discréditée. Suivant les vues orthodoxes des théologiens indiens, il n'est pas une seule ligne des Védas qui puisse être attribuée à un auteur humain. De façon ou d'autre le Véda est l'œuvre de la Divinité; et même ceux qui ont reçu la révélation, ou, selon l'expression indienne, qui l'ont *vue*, ne passent pas pour avoir été des mortels ordinaires, mais des êtres élevés au-dessus de notre commune humanité, moins sujets par conséquent à se tromper en recevant la vérité révélée. Les doctrines des théologiens orthodoxes de l'Inde sur la révélation sont bien plus minutieuses et raffinées que celles des défenseurs les plus outrés de l'inspiration verbale en Europe. L'élément humain, nommé en sanscrit paurusheyatva, est exclu avec la dernière

rigueur de toute la littérature révélée ; et comme c'est un article de foi pour les Indiens que le Véda existait dans l'esprit de la Divinité avant l'origine du monde, ils mettent un zèle et une habileté dignes d'une meilleure cause à trouver des explications pour se débarrasser des allusions historiques, assez nombreuses, contenues dans le Véda.

Je m'empresse toutefois d'ajouter qu'il n'y a rien dans les hymnes eux-mêmes qui autorise des théories aussi extravagantes. Bien souvent l'auteur déclare que que lui ou ses amis ont fait tel hymne pour plaire aux dieux; tel autre, comme un ouvrier fait un char (*Rv.* I, 130, 6; V, 2, 11), ou comme un beau vêtement (*Rv.* V, 29, 15); ailleurs, qu'il a façonné son poëme dans son cœur et qu'il l'a conservé dans son esprit (*Rv.* I, 171, 2); qu'il attend pour récompense la faveur du dieu qu'il célèbre (*Rv.* IV, 6, 21). Mais quoique les poëtes du Véda ignorent complétement les théories artificielles de l'inspiration verbale, ils ne sont pas sans avoir quelque conscience d'influences plus hautes : ils parlent même de leurs hymnes comme ayant été donnés par un dieu (*devattam*, *Rv.* III, 37, 4). Un poëte dit (*Rv.* VI, 47, 10) : « O dieu [Indra], aie pitié de moi, donne-moi mon pain de chaque jour ! Aiguise mon esprit, comme le tranchant du fer. Quoi que je puisse proférer maintenant, en soupirant après toi, daigne l'accepter ; fais que je sois possédé de Dieu ! » Un autre récite pour la première fois l'hymne célèbre, la Gâyatrî, qui a été pendant plus

de trois mille ans la prière journalière de tout brahmane, et qui est encore répété chaque matin par des millions de pieux adorateurs : « Méditons sur la lumière adorable du divin Créateur : puisse-t-il éveiller nos esprits (1). » Les subtiles théories de l'inspiration verbale, que nous trouvons dans les traités théologiques plus modernes, sont assurément bien différentes de cette conscience intime, propre aux poëtes primitifs qui croyaient subir une influence plus haute, ou recevoir une aide divine, lorsqu'ils faisaient entendre pour la première fois ces simples paroles de prière, de louange, d'action de grâces. Ce n'est là en vérité qu'une autre manière d'exprimer ce sentiment profond de notre dépendance à l'égard de la Divinité, de cet abandon absolu que nous faisons de nous-mêmes, sentiment qu'ont éprouvé plus ou moins toutes les nations, mais aucune, je crois, plus fortement, plus constamment, que les peuples indiens. Ce mot : « C'est lui qui l'a faite, » pour désigner la prière par laquelle l'âme du poëte se décharge de son fardeau, n'est qu'une variante de cette autre parole : « C'est lui qui nous a faits, » laquelle est la note fondamentale de toute religion, soit ancienne soit moderne, soit naturelle soit révélée.

Je ne dois pas expliquer plus longuement aujour-

(1) « Tat Savitur vare*n*yam bhargo devasya dhîmahi, dhiyo yo na*h* pra*k*odayât. » — Colebrooke, *Miscellaneous Essays*, I, 30. Beaucoup de passages se rapportant à ce sujet ont été réunis par M. Muir dans le troisième volume de ses *Sanskrit Texts*, p. 114 et suiv.

d'hui ce qu'est le Véda, car je suis bien désireux de vous montrer, autant que cela m'est possible, en quoi le Véda me paraît avoir une véritable importance pour tous ceux qui font une étude de l'histoire, de la religion, de l'humanité.

Dans l'étude de l'humanité il ne peut guère y avoir de sujet plus profondément intéressant que l'étude des différentes formes qu'a prises la religion ; et si précieuse que me paraisse la science du langage, qui nous aide à démêler quelques-uns des problèmes les plus compliqués de l'intelligence humaine, j'avoue qu'il n'y a pas pour mon esprit d'étude plus absorbante que celle des religions du monde, ou, si l'on veut, des diverses langues que l'homme a employées pour parler à son Créateur, et de ce langage que le Créateur « à diverses époques et de diverses manières » a parlé à l'homme.

Pour moi les grandes époques de l'histoire du monde ne sont point marquées par la fondation ou la destruction des empires, par les migrations des races, ni par les cataclysmes des révolutions. Tout cela n'est que de l'histoire extérieure, composée d'événements gigantesques et irrésistibles aux yeux de ceux-là seulement qui ne savent pas voir au delà des apparences, ni pénétrer sous la surface des choses. La véritable histoire de l'homme, c'est l'histoire de la religion, de ces voies merveilleuses par lesquelles les différentes familles de la race humaine se sont avancées vers une connaissance plus vraie et

un plus profond amour de Dieu. C'est la fondation sur laquelle repose toute l'histoire profane ; c'est la lumière, c'est l'âme, c'est la vie de l'histoire, et sans elle toute histoire serait, en vérité, bien profane.

Sur ce sujet il y a d'excellents ouvrages en anglais, tels que le livre de M. Maurice, *Leçons sur les religions du monde*, ou celui de M. Hardwick, *Le Christ et les autres Maîtres;* en allemand, parmi beaucoup d'autres savants traités sur les différents systèmes religieux de l'Orient et de l'Occident, il suffit de citer *La Philosophie de la religion* d'Hegel. Mais dans tous ces ouvrages les religions sont traitées à peu près comme l'étaient les langues dans le dernier siècle. Elles y sont classées d'une manière peu scientifique, soit d'après les régions différentes où elles ont régné, de même que dans le *Mithridate* d'Adelung vous trouvez les langues divisées en langues européennes, langues africaines, langues américaines, langues asiatiques, etc.; soit d'après leur âge, comme autrefois on distinguait les langues en langues anciennes et langues modernes; soit d'après leur dignité respective, comme on parlait de langue sacrée et de langues profanes, de langues classiques et de langues vulgaires. Or vous savez que la science du langage a fait prévaloir un système de classification complétement différent, et que la philologie comparative rejette d'une manière absolue toute distribution des langues faite suivant le lieu où elles sont parlées, suivant leur âge ou suivant leur degré de culture. De nos jours les

langues sont classées généalogiquement, d'après leur parenté réelle entre elles; et les idiomes les plus importants de l'Asie, de l'Europe et de l'Afrique, c'est-à-dire de cette partie du globe qui a été la scène de ce que nous appelons l'histoire de l'homme, ont été groupés ensemble, de manière à composer trois grandes divisions, la famille aryenne ou indo-européenne, la famille sémitique, et la classe touranienne. D'après cette division, vous le savez, l'anglais, toutes les langues teutoniques du continent, le persan, le sanscrit, le celtique, le slave, le grec, le latin et ses rejetons modernes, ne sont qu'autant de variétés d'un type commun de langage; et le sanscrit, le vieil idiome du Véda, n'est pas plus distinct du grec d'Homère, ou du gothique d'Ulfilas, ou de l'anglo-saxon d'Alfred, que le français ne l'est de l'italien. Toutes ces langues réunies forment une seule grande famille, dont chaque membre a certains traits en commun avec tous les autres, et se distingue en même temps par certains caractères qui lui appartiennent en propre. Nous pouvons en dire autant de la famille sémitique, dont les membres les plus importants sont l'hébreu de l'Ancien Testament, l'arabe du Coran, et les vieux idiomes dans lesquels sont composées les inscriptions qu'on retrouve sur les monuments de la Phénicie et de Carthage, de la Babylonie et de l'Assyrie. Ces langues réunies forment aussi une famille compacte, et diffèrent entièrement de l'autre famille, qui, comme nous l'avons dit, est

appelée aryenne ou indo-européenne. Le troisième groupe de langues, car on ne peut guère l'appeler une famille, comprend le reste des principaux idiomes de l'Asie, et compte parmi ses principaux membres le tongous, le mongol, le turc, le samoyède et le finnois, ainsi que les dialectes de Siam, des îles Malaises, du Tibet, et de l'Inde méridionale. Enfin, et à part, se trouve le chinois, langue monosyllabique, seul représentant du premier âge et de l'état primitif qu'a dû traverser le langage.

Or, j'en suis persuadé, la même classification qui a introduit dans l'histoire des langues un ordre nouveau et naturel, et jeté sur le développement du langage des lumières qu'on n'avait jamais entrevues dans les temps passés, se trouvera applicable à une étude scientifique des religions. Ce soir je ne parlerai pas des religions des Sémites, des Touraniens, ni des Chinois, mais je bornerai mes remarques aux religions de la famille aryenne.

Ces religions, quoique plus importantes dans l'histoire ancienne du monde; en tant qu'elles ont été les religions des Grecs et des Romains, de nos ancêtres teutoniques, des Celtes et des Slaves, ont néanmoins une grande importance même aujourd'hui. Car quoiqu'il n'y ait plus d'adorateurs de Zeus, de Jupiter, de Wodan, d'Ésus (1), ni de Per-

(1) Mommsen, *Inscriptiones Helveticæ*, 40. Becker, *Die inschriftlichen Überreste der Keltischen Sprache*, dans *Beiträge zur Vergleichenden Sprachforschung*, vol. III, p. 341. Lucain, Phars. I, 445, *horrensque feris altaribus Hesus*.

kunas (1), ceux qui professent les deux religions d'origine aryenne qui survivent encore, le brahmanisme et le bouddhisme, l'emportent par une majorité considérable, lorsqu'ils sont réunis, sur toutes les autres communions religieuses. Sur la population entière du globe,

31,2 pour cent sont bouddhistes,
13,4 pour cent sont brahmanistes,

44,6

ce qui nous donne 44 pour cent pour ce qu'on peut appeler les religions aryennes vivantes. Sur les 56 pour cent qui restent, 15,7 pour cent sont mahométans; 30,7 pour cent sont chrétiens; 8,7 pour cent sont païens, pratiquant des cultes fort divers, et seulement 0,3 pour cent sont juifs.

De même que l'étude scientifique des langues aryennes est devenue possible seulement après la découverte du sanscrit, ainsi une ère nouvelle a commencé pour l'étude scientifique de la religion aryenne du jour où l'on put lire le Véda. La connaissance du sanscrit a mis au jour les documents religieux de trois religions, les livres sacrés des brahmanes, ceux des mages, sectateurs de Zoroastre, et ceux des bouddhistes. Il y a cinquante ans, ces trois col-

(1) Cf. G. Bühler, *Über Parjanya* dans *Orient und Occident* de Benfey, vol. I, p. 214. Dans l'ancien irlandais on a fait remarquer *arg* « goutte, » comme dérivant de la même racine que parganya.

lections de monuments sacrés étaient presque entièrement inconnues ; leur existence même était mise en doute; et il n'y avait pas un seul savant qui eût pu traduire une ligne du Véda, du Zend-Avesta, ou du Tripi*t*aka bouddhique. Depuis on a publié et déchiffré en grande partie ces livres canoniques des religions les plus anciennes et les plus importantes de la race aryenne, et nous commençons à voir un progrès naturel, et presque une nécessité logique, dans le développement de ces trois systèmes religieux. La forme la plus ancienne, la plus primitive de la foi aryenne trouve son expression dans le Véda. Le Zend-Avesta nous représente dans sa langue, comme dans ses pensées, une branche détachée de cette tige plus ancienne, une opposition plus ou moins consciente au culte des déités de la nature, telles qu'elles sont adorées dans le Véda, et une aspiration à un Dieu plus spirituel, à un Dieu suprême et moral, comme celui que Zoroastre proclama sous le nom d'Ahura mazda, ou Ormuzd. Le bouddhisme, enfin, fait un schisme marqué, engage une lutte ouverte contre la religion établie des brahmanes, nie la divinité des dieux védiques, et proclame de nouvelles doctrines philosophiques et sociales.

Donc sans le Véda, ni les réformes de Zoroastre ni l'enseignement nouveau du Bouddha n'auraient été intelligibles pour nous. Nous ne connaîtrions pas ce qui était derrière eux, ni quelles forces poussèrent

Zoroastre et le Bouddha à fonder de nouvelles religions ; et il nous serait impossible de déterminer ce que ces réformateurs ont reçu de leurs prédécesseurs, ce qu'ils ont détruit et ce qu'ils ont créé. Prenez un mot dans la phraséologie religieuse de ces trois systèmes. Dans le Véda les dieux sont appelés Deva. Ce mot en sanscrit signifie « brillant, » l'éclat ou la lumière étant un des attributs les plus généraux appartenant en commun aux différentes manifestations de la Divinité, qui est invoquée dans le Véda sous le nom du Soleil, du Ciel, du Feu, de l'Aurore, ou de l'Orage. Nous pouvons voir comment, dans l'esprit des poëtes du Véda, deva, après avoir signifié « brillant, » en est venu graduellement à prendre le sens de « divin. » Dans le Zend-Avesta le mot daêva signifie « esprit mauvais. » Beaucoup des dieux védiques, Indra en tête, ont été rabaissés au rang des daêvas, pour faire place à Ahura mazda « l'Esprit sage, » dieu suprême des Zoroastriens. Dans sa profession de foi le sectateur de Zoroastre déclare : « Je cesse d'être adorateur des daêvas. » Dans le bouddhisme, nous trouvons ces antiques Devas, Indra et les autres, devenus simplement des êtres légendaires, et montrés aux spectacles populaires, comme des serviteurs du Bouddha, comme des lutins ou des héros fabuleux; mais ils n'étaient plus adorés ni même craints par des hommes pour qui le nom de Deva avait perdu jusqu'à la moindre empreinte de sa signification originelle. Ainsi ce seul

mot Deva marque les relations réciproques de ces trois religions. Mais il y a plus. Le même mot deva est le latin *deus,* et nous reporte à cette source commune du langage et de la religion, située au delà des hauteurs de l'Olympe védique, et de laquelle les Romains, aussi bien que les Hindous, ont tiré les noms de leurs divinités, et les éléments de leur langue de même que de leur religion.

Dans le tableau des religions de la race aryenne, le Véda, par sa langue et par ses pensées, est comme le fond lointain que tous les observateurs attentifs savaient devoir exister, mais sans pouvoir le rétablir à l'aide de simples conjectures, telles qu'on en pouvait faire autrefois. Comment les Perses en étaient-ils venus à adorer Ormuzd, et les bouddhistes à protester contre les temples et les sacrifices? Comment Zeus et les dieux de l'Olympe se sont-ils élevés au rang qu'ils occupent dans l'esprit d'Homère, et comment des êtres tels que Jupiter et Mars ont-ils pu devenir l'objet du culte du paysan italiote? Ce sont là autant de questions qui fournissaient autrefois matière à d'interminables spéculations ne reposant sur aucun fondement; et ces questions peuvent être résolues aujourd'hui par une simple étude des hymnes du Véda. La religion du Véda n'est pas la source de toutes les autres religions du monde aryen, pas plus que la langue sanscrite n'est la mère de toutes les langues aryennes. La langue sanscrite, dans sa relation au grec et au latin, n'est pas une

mère, mais une sœur aînée; elle est le dépôt le plus ancien du langage aryen, comme le Véda est le dépôt le plus ancien de la foi aryenne. Mais la religion et la mythologie naissante du Véda possèdent cette simplicité et cette transparence qui distinguent la grammaire sanscrite des grammaires grecque, latine, ou allemande. Nous pouvons voir naître dans le Véda des idées et des expressions, que nous ne rencontrons en Perse, en Grèce et à Rome, qu'arrivées à leur entier développement ou subissant déjà une profonde et rapide altération. Quand nous étudions les poëmes védiques, nous faisons un pas de plus pour nous rapprocher de cette source lointaine de la pensée religieuse et du langage, laquelle a alimenté les grands fleuves nationaux de la Perse, de la Grèce, de Rome et de la Germanie; et nous commençons à voir clairement ce qui n'aurait jamais dû être mis en doute, qu'il n'y a point de religion sans Dieu, ou, comme saint Augustin l'a exprimé « qu'il n'y a pas de fausse religion qui ne contienne quelques éléments de vérité. »

Je ne voudrais pas, par ce que je viens de dire, vous faire concevoir des espérances trompeuses sur la valeur de ces vieux hymnes du Véda et le caractère de cette religion qu'ils nous indiquent plutôt qu'ils n'en contiennent une exacte description. Il est presque impossible de se faire une trop haute idée de l'importance historique du Véda, mais beaucoup d'auteurs en ont singulièrement exagéré le mérite intrinsèque,

et la beauté ou l'élévation des sentiments qui y sont exprimés. Nombre des hymnes védiques dégénèrent en puérilités excessives; ils sont ennuyeux, et remplis d'idées communes et banales. On y demande constamment aux dieux de protéger leurs adorateurs, de leur donner la nourriture, de riches troupeaux, une famille nombreuse et une longue vie; en retour de ces bienfaits, on promet de célébrer leurs louanges et de leur offrir des sacrifices chaque jour, ou à certaines saisons de l'année. Mais cachées dans cet amas de choses sans valeur se trouvent des pierres précieuses. Seulement si nous voulons les estimer à leur prix, nous devons tâcher de nous défaire des opinions généralement reçues sur le polythéisme, et qui répugnent tant aux instincts de notre âme et même à notre intelligence. Sans contredit, s'il faut employer des termes techniques, la religion du Véda est le polythéisme, non le monothéisme. Les dieux y sont invoqués sous des noms différents, les uns clairs et intelligibles, tels qu'Agni « le feu, » Sûrya « le soleil, » Ushas « l'aurore, » Maruts « les orages, » Prithivî « la terre, » Âp « les eaux, » Nadî « les rivières, » tandis que d'autres, comme Varu*n*a, Mitra, Indra, sont devenus des noms propres, dont nous ne voyons plus qu'obscurément l'application originelle aux grands spectacles de la nature, le ciel, le soleil, le jour. Mais toutes les fois qu'un de ces dieux individuels est invoqué, il n'est pas conçu comme limité en puis-

sance par d'autres dieux, ni comme supérieur ou inférieur en dignité à aucun d'eux. Dans l'esprit du suppliant chaque dieu vaut tous les dieux. Au moment de sa prière, le fidèle sent dans son cœur que le dieu à qui il s'adresse est une divinité réelle, suprême et absolue, et il n'a nulle idée de ces limitations qu'une pluralité de dieux nous semble devoir nécessairement imposer à chaque divinité particulière. Tous les autres dieux disparaissent pour l'instant aux yeux du poëte, et celui-là seul qui doit combler leurs vœux apparaît en une éclatante lumière devant l'esprit des adorateurs. Dans un hymne attribué à Manu, le poëte dit : « Parmi vous, ô dieux, il n'en est aucun qui soit petit, aucun qui soit jeune : vous êtes tous grands en vérité. » Et c'est bien là la note fondamentale de la religion aryenne antique. Cependant il serait facile de trouver, dans les nombreux hymnes du Véda, des passages où presque chaque divinité importante est représentée comme suprême et absolue. Ainsi dans un hymne Agni (le feu) est appelé « le maître de l'univers, » « le seigneur des hommes, » « le roi sage, le père, le frère, le fils, l'ami de l'homme; » et même tous les pouvoirs et tous les noms des autres dieux sont attribués expressément à Agni. Mais quoique Agni soit ainsi élevé si haut, il n'est rien dit qui puisse porter atteinte au caractère divin des autres dieux. Un autre hymne nous dépeint Indra comme le plus grand de tous : « Les dieux, » y est-il dit, « n'atteignent pas jusqu'à toi, ô Indra,

ni les hommes; tu surpasses en force toutes les créatures. » Un autre dieu, Soma, est appelé « le roi du monde, le roi du ciel et de la terre, le vainqueur de tout. » Et que pouvait dire de plus le langage humain, en cherchant à exprimer l'idée d'une puissance divine et suprême, que ce qu'a dit un autre poëte en s'adressant à Varu*n*a : « Tu es le seigneur de tout, du ciel et de la terre; tu es le roi de tous, de ceux qui sont dieux, et de ceux qui sont hommes. »

Sûrement ce n'est pas là ce qu'on entend communément par polythéisme. Cependant il serait également faux de donner à cette religion le nom de monothéisme, et s'il me fallait absolument créer une dénomination pour la caractériser, je proposerais celle de *cathenothéisme* (1). Il est vrai que nous voyons percer çà et là dans le Véda le sentiment intime que tous les dieux ne sont que des noms différents d'une seule et même Divinité; mais il s'en faut de beaucoup que ce soit la règle générale. Un poëte, par exemple, dit (*Rv.* I, 164, 46) : « On l'appelle Indra, Mitra, Varu*n*a, Agni; puis il est le céleste Garutmat aux belles ailes. Ce qui est *un*, les sages le nomment de diverses manières : ils l'appellent Agni, Yama, Mâtarisvan. » Et ailleurs (*Rv.* X, 114, 5), nous lisons :

(1) [Par ce mot M. Max Müller entend désigner le culte, pour ainsi dire suprême, dont chacun des dieux est l'objet individuellement (καθ'ἕνα), au moment où la divinité est invoquée par les adorateurs. Tr.]

« Quoique celui qui porte les belles ailes soit un, les sages poëtes le rendent multiple par les noms. »

Je vais vous lire quelques vers védiques dans lesquels prédomine le sentiment religieux, et dans lesquels nous apercevons un élan de l'âme vers la vérité, et vers le vrai Dieu, qui n'est encore arrêté par nuls noms, ni par nulles traditions (*Rv.* X, 121) (1) :

1. Au commencement s'est élevé l'enfant resplendissant comme l'or; il était le seul seigneur né de

(1) *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, p. 569.

[Après vingt années consacrées à l'étude du Rig-véda, ainsi que du commentaire perpétuel de Sâyana et de tous les ouvrages indiens qui peuvent éclaircir ces hymnes antiques, tels que les Brâhmanas, les Âranyakas, les Prâtisâkhyas, les Sûtras, et beaucoup d'autres, M. Max Müller se prépare en ce moment à publier une traduction critique du Rig-véda, laquelle paraitra en huit volumes, et sera accompagnée du texte original en caractères latins et de notes nombreuses. Cette publication ne contiendra cependant pas tous les hymnes, car, malgré les progrès des études védiques, il est beaucoup de passages qu'on n'a pas encore pu déchiffrer de manière à y découvrir un sens raisonnable.

Il existe déjà en anglais une traduction donnée par Wilson des hymnes qui sont contenus dans les trois premiers volumes de l'édition du Rig-véda publiée par M. Max Müller. Ce célèbre indianiste s'était proposé de se conformer strictement à l'interprétation traditionnelle des hymnes, telle qu'on la trouve dans Sâyana, lequel résume les explications qui avaient cours dans les écoles brahmaniques; mais il dut assez souvent se séparer de son guide, quand les explications de ce dernier étaient manifestement insoutenables.

Le commentaire de Sâyana avait précédemment servi de base à la traduction bien connue de Langlois, qui proclame avec reconnaissance dans sa Préface que sans cette aide l'œuvre qu'il avait entreprise eût été inexécutable. Mais souvent aussi Langlois s'est vu dans l'impossibilité d'adopter le sens proposé par Sâyana : il avait d'ailleurs à compter avec les exigences de la langue française, bien au-

tout ce qui existe. Il a affermi la terre et ce ciel. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

2. Celui qui donne la vie, celui qui donne la force; celui dont tous les dieux brillants révèrent le commandement; dont l'ombre est l'immortalité, dont l'ombre est la mort. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

3. Celui qui par sa puissance est le seul roi du monde qui respire et s'éveille; celui qui gouverne tous, les hommes et les bêtes. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

trement grandes que celles de l'anglais, et à donner toujours un contour net et un sens parfaitement clair aux pensées vagues et mystérieuses des vieux poëtes. Je citerai plus loin quatre hymnes traduits par Langlois, afin que tous les lecteurs de M. Mâx Müller puissent juger des mérites de cette traduction.

Venu après ces devanciers, M. Max Müller se plait à reconnaître hautement les inappréciables services rendus par Sâya*n*a à tous ceux qui font du Véda l'objet de leurs études; mais quoiqu'il n'ait pas traduit un seul vers sans avoir au préalable examiné attentivement le commentaire, il a été guidé avant tout par les principes de la critique moderne. Pour tous les endroits obscurs, il s'est efforcé de préciser la signification des mots, soit en en faisant l'analyse étymologique, soit en comparant soigneusement entre eux tous les passages où le même mot se rencontre, soit en consultant le vocabulaire et la grammaire des langues congénères; et, comme je l'ai dit plus haut, il a compulsé non seulement tous les commentaires et les glossaires indiens, mais les ouvrages liturgiques et exégétiques, les traités de grammaire et de métrique, et même ceux de législation et de philosophie, qui pouvaient porter quelque clarté dans ces ténèbres.

En rendant en français la traduction que M. Max Müller a donnée des hymnes que l'on va lire, je n'ai dû avoir et je n'ai eu d'autre préoccupation que de calquer mes phrases sur les siennes, afin que cette version soit le plus utile possible à ceux qui voudraient s'en aider pour lire les hymnes originaux. Tr.]

4. Celui dont ces montagnes neigeuses, dont la mer, ainsi que la rivière éloignée, proclament la grandeur; celui à qui appartiennent ces régions, comme si c'étaient ses deux bras. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

5. Celui par qui le ciel est rendu brillant et la terre solide; celui par qui le ciel, le plus haut des cieux, a été affermi; celui qui a mesuré la lumière dans l'air. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

6. Celui que le ciel et la terre, consolidés par sa volonté, révèrent, en tremblant intérieurement; celui sur qui luit le soleil levant. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

7. De l'endroit où sont allées les grandes nuées qui contiennent la pluie, où elles ont déposé la semence et allumé le feu, de là s'est élevé celui qui est la seule vie des dieux brillants. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

8. Celui qui par sa puissance a regardé par-dessus les nuées chargées de pluie, les nuées qui ont donné la force et allumé le sacrifice; celui qui seul est Dieu au-dessus de tous les dieux. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice?

9. Puisse-t-il ne pas nous détruire, lui le créateur de la terre, ou lui, le juste, qui a créé le ciel: il a aussi créé les éclatantes et puissantes eaux. Qui est le Dieu à qui nous offrirons notre sacrifice (1)?

(1) A cet hymne est ajouté un dernier verset, qui en gâte complétement le caractère et la beauté poétique, et dont l'origine plus

Je citerai maintenant quelques spécimens d'hymnes adressés à des divinités individuelles, dont les noms sont devenus les centres de la pensée religieuse, des traditions et des légendes, et qui, comme Jupiter, Apollon, Mars, ou Minerve, ne sont plus de simples germes, mais des formes de la pensée et du langage primitifs arrivées à leur entier développement :

Hymne à Indra (*Rv.* I, 53) (1).

1. Gardez un religieux silence (2) ! Nous offrons des louanges au grand Indra dans la maison du sacrificateur. Trouve-t-il des trésors pour ceux qui

moderne semble avoir frappé les critiques indiens eux-mêmes, car l'auteur du texte Pada ne l'a pas admis dans sa récension. « O Pra*g*âpati, nul autre que toi n'a embrassé toutes ces choses créées : puissions-nous obtenir ce que nous avons désiré en t'invoquant ; puissions-nous posséder des richesses. »

[La récension du texte du Véda appelée Pada a été ainsi nommée parce que chaque mot ou *pada* y est séparé, tandis que dans la récension qu'on appelle Sanhitâ les mots sont liés ensemble selon les règles phonétiques du sandhi. Tr.]

(1) Pour certains des hymnes que je traduis ici, j'ajoute en note la traduction de feu M. Wilson, afin de montrer jusqu'à quel point l'interprétation traditionnelle des hymnes védiques, même dans la mesure où il l'a adoptée, diffère de l'interprétation à laquelle on arrive par la méthode philologique :

1. Nous offrons toujours au puissant Indra, dans la demeure de l'adorateur, les louanges qui lui conviennent, et ainsi il a promptement [lui le dieu] acquis des richesses, comme [un voleur] emporte à la hâte [le trésor] de l'homme endormi. Ceux qui sont généreux et libéraux ne font aucun cas de louanges mal exprimées.

2. Tu donnes, ô Indra, des chevaux, des bestiaux, de l'orge ; [tu es] le maître et le protecteur de la richesse, le premier en libéralité, [ô toi qui as vu] de longs jours ; tu ne refuses pas d'exaucer les

(2) *Favete linguis.*

sont comme des hommes endormis? Ceux qui sont généreux et libéraux ne font aucun cas de faibles louanges.

2. C'est toi, ô Indra, qui donnes des chevaux, qui donnes des vaches, qui donnes du grain : [tu es] le puissant maître de la richesse, le vénérable guide de

vœux [qui te sont adressés]; tu es un ami pour nos amis : tel est l'Indra que nous louons.

3. Sage et resplendissant Indra, toi qui accomplis de grands exploits, les richesses qui sont répandues tout alentour sont connues pour être à toi : après les avoir rassemblées, ô vainqueur [de tes ennemis], apporte-les-nous : ne frustre point l'attente de l'adorateur qui met sa confiance en toi.

4. Rendu propice par ces offrandes, par ces libations, chasse la pauvreté [en nous donnant] des bestiaux et des chevaux : puissions-nous, victorieux de notre adversaire, et délivrés de [nos] ennemis par Indra [satisfait] de nos libations, jouir tous ensea ble d'aliments abonda"ts.

5. Indra, puissions-nous acquérir des richesses et des aliments; et [doués] de forces agréables à beaucoup [d'hommes], et resplendissants de toutes parts, puissions-nous prospérer, grâce à ta divine faveur, source de vaillance, de bestiaux et de chevaux.

6. Ceux qui étaient tes alliés [les Maruts] t'ont causé de la joie : ô protecteur des [hommes] pieux, ces libations [faites en ton honneur], ces offrandes [qui te furent présentées quand tu mis Vritra à mort] t'ont réjoui, lorsque, sans être empêché par des ennemis, tu détruisis les dix mille obstacles opposés à celui qui te louait et t'offrait des libations.

7. O toi qui humilies [les adversaires], tu vas de combat en combat, et par ta puissance tu détruis cité après cité : aidé de ton auxiliaire [la foudre] qui terrasse les ennemis, tu as tué de bien loin le trompeur nommé Namu*k*i.

8. Avec ta lance brillante, étincelante, tu as donné la mort à Karañga et à Par*n*aya, en [défendant] la cause d'Atithigva : sans le secours de personne, tu as rasé les cent villes de Vañgrida, quand [elles étaient] assiégées par *Rigis*van.

9. O illustre Indra, avec la roue de ton char que nul ne peut atteindre tu renversas les vingt rois des hommes, lesquels étaient

l'homme, ne trompant nuls désirs, un ami pour les amis: — à lui nous adressons ce chant.

3. O puissant Indra, qui accomplis de nombreux exploits, dieu très-brillant, toutes ces richesses qui nous environnent sont connues comme t'appartenant à toi seul : prends-en [une part], ô vainqueur, ap-

venus contre Susravas, qui n'avait point d'allié, ainsi que leurs soixante mille quatre-vingt-dix-neuf soldats.

10. O Indra, tu as sauvé Susravas par ton secours, Tûrvayâna par ton assistance: tu as assujetti Kutsa, Atithigva, et Âyu au puissant quoique jeune Susravas.

11. Protégés par les dieux, nous restons, ô Indra, en terminant le sacrifice, tes amis les plus fortunés: nous te louons, tenant de ta faveur une nombreuse famille, et une vie longue et heureuse.

[Voici maintenant la traduction de ce même hymne par Langlois (t. 1, p. 102) :

1. [Réunis] dans la maison d'un fidèle serviteur, nous offrons à Indra nos prières et nos hymnes. Avec la même célérité que [le voleur emporte] le trésor de l'homme endormi, que [ce dieu] prenne l'offrande que nous lui présentons. Qu'il se rappelle [que] chez les riches on ne recueille que des hymnes honorables.

2. O Indra, tu peux nous donner des chevaux, des vaches, de l'orge; tu es le maître et le gardien de la richesse. De tout temps tu fus célébré pour ta libéralité; tu ne sais pas tromper nos désirs, tu te montres l'ami de tes amis. C'est pour cela que nous t'adressons cet hymne.

3. Brillant Indra, tes exploits sont nombreux; noble époux de Satchì, ton opulence éclate de tout côté. Que la victoire soit à toi! et donne-nous les richesses que tu auras recueillies. Ne trompe pas les vœux du serviteur qui t'implore.

4. Accueille avec bienveillance ces holocaustes et ces libations. Préviens nos besoins en nous donnant des vaches, des chevaux. Puissions-nous, avec le secours d'Indra charmé de nos libations, vaincre le *Dasyou,* nous délivrer de nos ennemis, et obtenir l'abondance!

5. Puissions-nous acquérir des richesses, des aliments, de ces biens qui font le bonheur et la gloire des hommes! Puissions-nous

porte-la ici ! Ne refuse pas de combler les désirs de l'adorateur qui soupire après toi !

4. En ces jours tu [nous] es propice, et dans ces nuits (1), éloignant l'ennemi de nos vaches et de notre haras. Mettant en pièces (2) le démon nuit après nuit avec l'aide d'Indra, réjouissons-nous dans l'abondance, délivrés de ceux qui nous haïssaient.

ressentir les effets de cette prudence divine qui multiplie le nombre de nos hommes, de nos vaches, de nos chevaux !

6. Ces boissons enivrantes, [ces holocaustes] qui augmentent ta force, ces libations offertes pour la mort de Vritra, ô maître de la vertu, ont toujours flatté ton âme ; et l'on t'a vu, facilement vainqueur, détourner des milliers de malheurs loin de l'homme qui t'offre le sacrifice et un siége de *cousa*.

7. Avec ta force victorieuse tu vas de combats en combats, tu détruis successivement les villes [des Asouras]. La foudre est ta compagne, et de cette arme meurtrière tu vas, sous un autre ciel, frapper le magicien Namoutchi.

8. En faveur d'Atithigwa, tu as, avec une vigueur puissante, donné la mort à Carandja et à Parnaya. Ton bras seul a suffi pour briser les cent villes de Vangrida, assiégées par Ridjiswan.

9. Vingt rois, suivis de soixante, de quatre-vingt-dix-neuf mille soldats, étaient venus attaquer Sousravas, qui n'avait d'autre allié que toi : ô noble défenseur, la roue de ton char formidable les a tous écrasés.

10. Non moins heureux que Sousravas, que tu as sauvé par ton secours, ô Indra, Toûrvayâna a obtenu ta protection. Tout jeune qu'il était, grâce à tes bontés, Coutsa, Atithigwa et Ayou l'ont reconnu pour leur suzerain.

11. O Indra, en terminant le sacrifice, nous osons nous vanter de la protection des dieux et de ton heureuse amitié. Puissions-nous plus tard te louer encore, tenant de ta faveur l'avantage d'une famille nombreuse et d'une longue vieillesse !]

(1) Cf. *Rv*. I, 112, 25, dyúbhir aktúbhi*h* « jour et nuit ; » voir aussi *Rv*. III, 31, 16. Cf. Max Müller, *Todtenbestattung*, p. v.

(2) M. Benfey lit ce mot comme si c'était durayanta*h*, mais tous les manuscrits qui me sont connus, sans aucune exception, donnent darayanta*h*.

5. Puissions-nous nous réjouir, ô Indra, dans la possession des trésors et de l'abondance, ainsi que de la richesse qui donne le bonheur et la magnificence. Réjouissons-nous dans la bénédiction des dieux, laquelle multiplie nos enfants, et nous donne des vaches d'abord et des chevaux.

6. Ces boissons t'ont inspiré, ô seigneur des braves! ces libations ont été [ta] force dans les batailles, quand, en faveur du poëte, le sacrificateur, tu frappas de ton bras irrésistible des myriades d'ennemis.

7. De combat en combat (1) tu avances vaillamment, de ville en ville tu détruis tout ceci par ta puissance, quand, ô Indra, avec Nâmî pour ton allié, tu as terrassé de loin le trompeur Namu*k*i.

8. Tu as tué Karañga et Par*n*aya avec la plus brillante lance d'Atithigva. Sans aucun auxiliaire, tu as rasé les cent villes de Vañg*r*ida, qui étaient assiégées par *Ri*g*i*svan.

9. Avec la roue de ton char tu as renversé ces vingt rois des hommes, lesquels avaient attaqué Sus*r*avas (2) qui était sans allié, et [tu as abattu] glorieusement les soixante mille quatre-vingt-dix-neuf forteresses.

10. O Indra, tu es venu en aide à Sus*r*avas par tes secours, et à Tûrvayâ*n*a par ta protection. Tu as

(1) Pour une traduction différente voir Roth, dans la *Deutsche Monatsschrift*, p. 89.

(2) Sur l'identité de Khai Khosru avec Sus*r*avas, voir Spiegel, *Erân*, p. 269.

fait de Kutsa, d'Atithigva, et d'Âyu, les sujets de ce puissant jeune roi.

11. Nous qui à l'avenir, protégés par les dieux, désirons être tes amis les plus favorisés, nous te louerons, obtenant de toi des enfants, et jouissant dorénavant d'une plus longue vie.

Je vais maintenant citer un des nombreux hymnes adressés à Agni en sa qualité de Dieu du feu; et dans ces hymnes on ne considère pas seulement le feu comme étant un élément puissant, mais on a aussi en vue le feu du foyer domestique et de l'autel, le gardien de la maison, le ministre du sacrifice, le messager entre les dieux et les hommes.

Hymne à Agni (*Rv*. II, 6) (1)

1. Agni, accepte cette bûche que je t'offre; agrée mon hommage : prête à mes chants une oreille attentive.

2. Puissions-nous, Agni, t'honorer par cette bûche,

(1) [Langlois traduit cet hymne de la manière suivante (tome Ier, p. 451) :

1. Agni accueille nos feux et nos offrandes. Exauce nos prières.

2. Enfant de l'offrande, toi que notre hymne a fait naître, puisse notre piété obtenir de toi promptement le fruit du sacrifice!

3. [Dieu] magnifique et opulent, digne de nos louanges, nous voulons t'honorer par nos chants.

4. Maître généreux, possesseur libéral de la richesse, écoute-nous, et combats nos ennemis.

5. Du haut du ciel donne-nous la pluie; entoure-nous d'une abondance constante, d'une fécondité sans bornes.

6. Héraut [divin] et toujours jeune, sacrificateur digne lui-même

ô enfant [plein] de force, vainqueur des chevaux! et par cet hymne, ô toi qui es d'illustre naissance!

3. Puissions-nous, nous qui sommes tes serviteurs, t'honorer par nos chants, ô toi qui accordes les richesses, qui aimes les chants et te complais dans la richesse.

4. O toi qui possèdes et qui donnes les trésors, sois sage et puissant; chasse loin de nous les ennemis!

5. Il nous donne la pluie du haut du ciel, il nous donne la force inattaquable, et l'abondance sans bornes.

6. O toi le plus jeune des dieux, qui leur sers de messager et qui les invoques, [dieu] très-digne de notre culte, viens, au chant de notre hymne, vers celui qui t'adore et qui soupire après ton aide.

7. Car, ô [dieu] de sagesse, tu vas sagement entre ces deux créations [le ciel et la terre, les dieux et les hommes], comme un messager ami entre deux hameaux.

8. Tu es sage, et tu as été satisfait : ô intelligent Agni, accomplis le sacrifice sans interruption; viens t'asseoir sur cette herbe sacrée!

de nos sacrifices, je t'invoque, j'implore ton secours. Accours à notre voix.

7. Sage et prudent Agni, tu viens à nous par une double naissance; tu es le messager [des dieux]. Ta nature t'a fait notre ami.

8. [Dieu] sage et empressé, exauce nos vœux; accomplis successivement nos sacrifices, et viens te placer sur ce *cousa*.]

L'hymne suivant, qui est en partie un chant de louange et en partie une supplication, est adressé aux Maruts ou Rudras, les dieux de l'orage :

Hymne aux Maruts (*Rv.* I, 39) (1).

1. Lorsque de bien loin vous lancez ainsi toute votre puissance, comme un souffle de feu, quel est l'homme dont la sagesse, dont la [pieuse] intention vous attire? Vers qui allez-vous, vers qui, ô vous qui ébranlez [la terre]?

2. Que vos armes soient fermes pour attaquer, fortes aussi pour résister! Puissiez-vous avoir la force

(1) M. Wilson traduit cet hymne ainsi qu'il suit :

1. Quand, ô Maruts, qui faites trembler [toutes choses], vous dirigez de bien loin vers la terre votre terrible [force], comme la lumière [descend du ciel], quel est l'homme dont le sacrifice, dont l'hymne vous attire? Vers quel [lieu de sacrifice], vers qui accourez-vous?

2. Que vos armes soient fortes pour chasser [vos] ennemis, fermes pour leur résister : puissiez-vous avoir la force qui mérite la louange, non point [la force] d'un perfide mortel.

3. O Maruts qui savez diriger [votre course], lorsque vous abattez ce qui est solide, lorsque vous jonchez [le sol de] ce qui est pesant, alors vous passez entre les arbres des forêts et les défilés des montagnes.

4. O vous qui détruisez vos ennemis, on ne vous connaît point d'adversaire par delà les cieux, ni sur la terre : que votre force collective soit vite déployée, fils de Rudra, pour humilier [vos ennemis].

5. Ils font trembler les montagnes, ils arrachent et séparent les arbres de la forêt. Allez, ô divins Maruts, où vous le voulez, avec toute votre famille, comme des gens pris d'ivresse.

6. Vous avez attelé à votre char les daims mouchetés ; le cerf fauve, attelé au milieu, [aide à] traîner le char : le firmament écoute pour vous entendre arriver, et les hommes sont dans l'épouvante.

7. O Rudras, nous implorons votre secours en faveur de notre

la plus glorieuse, non point celle du mortel trompeur!

3. Lorsque vous renversez ce qui est solide, ô hommes, et que vous emportez dans un tourbillon ce qui est pesant, vous passez entre les arbres de la terre, entre les fentes des rochers.

4. On ne vous connaît point de véritable ennemi dans le ciel, ni sur la terre, ô vous qui engloutissez vos adversaires! Puissiez-vous, ainsi que votre race, ô Rudras, avoir la force de braver en ce moment même [tous ceux qui s'opposent à vous].

5. Ils font trembler les rochers, ils déchirent les

famille : venez vite auprès du craintif Ka*n*va, comme vous l'avez fait autrefois, pour nous protéger.

8. Si quelque adversaire, excité par vous ou par l'homme, nous attaque, refusez-lui toute nourriture, toute force, et votre assistance.

9. O Pra*k*etasas, dont nous devons faire sans réserve l'objet de notre culte, soutenez [le sacrificateur] Ka*n*va : venez à nous, ô Maruts, avec toute votre aide protectrice, comme les éclairs [amènent] la pluie.

10. [Dieux] bienfaisants et généreux, vous jouissez d'une vigueur que rien n'a altérée : ô vous qui ébranlez [la terre], vous possédez une force que rien n'a diminuée. O Maruts, déchaînez votre courroux, comme [on lance] une flèche, contre le furieux ennemi des Rishis.

[Traduction de Langlois (t. I, p. 75) :

1. O Marouts, lorsque de la région lointaine [où vous habitez], comme un rayon lumineux, vous lancez votre souffle puissant, quel est l'homme dont le sacrifice, dont l'hymne vous attire? Quelle maison, ô dieux terribles, quel mortel visitez-vous?

2. Que vos traits soient solides pour repousser nos ennemis, fermes pour les arrêter; que votre force soit digne de louanges, et ne ressemble pas à celle d'un mortel qui ne sait que tromper.

3. [Dieux] puissants, vous renversez ce qui est solide, vous soule-

rois de la forêt. Arrivez, ô dieux Maruts, comme atteints de frénésie, avec toute votre troupe.

6. A vos chars vous avez attelé des daims mouchetés ; un cerf fauve marche en tête. La terre même a écouté à votre approche, et les hommes ont été saisis d'effroi.

7. O Rudras, nous désirons votre prompt secours pour notre race. Venez-nous maintenant en aide, comme vous l'avez fait jadis, en faveur du tremblant Ka*n*va.

8. Quelque démon qui nous attaque, suscité par

vez ce qui est lourd; et c'est ainsi que vous enlevez les arbres de la forêt ou les flancs de la montagne.

4. Partout vainqueurs, on ne vous connait d'ennemis ni par delà le ciel, ni sur la terre. Enfants de Roudra, que votre force soit puissante par la concorde, et la victoire vous est assurée.

5. Ils ébranlent les montagnes, ils arrachent les rois de la forêt. O dieux Marouts, toute votre troupe s'élance, comme si l'ivresse exaltait vos esprits.

6. A vos chars vous avez attelé des daims; l'avant-train de ces chars est rouge. La terre entend le bruit de votre approche, et les mortels ont frémi.

7. Compagnons de Roudra, nous implorons votre prompt secours en faveur de notre famille. Venez-nous en aide, et [protégez] un Canwa tremblant, comme vous l'avez fait autrefois.

8. Suscité par votre colère ou par la vengeance de quelque mortel, un [ennemi] puissant nous attaque. Privez-le de tout aliment, de toute vigueur, des secours qu'il attend de vous.

9. Dieux prudents et dignes de nos sacrifices, vous avez accordé toute votre protection à Canwa. Accordez-nous aussi, ô Marouts, tous vos secours; soyez avec nous, comme l'éclair est avec la pluie.

10. [Dieux] pleins de libéralité et de force, vous possédez toute la vigueur, toute la puissance [désirable]. O Marouts, à l'ennemi passionné de votre poëte envoyez, comme une flèche, un ennemi [qui le frappe].

vous ou par des mortels, arrachez-le loin de nous par votre pouvoir, par votre force, par votre aide.

9. Car, dieux sages et dignes de nos sacrifices, vous avez couvert Ka*n*va de toute votre protection. Venez à nous, ô Maruts, avec tous vos secours, aussi promptement que les éclairs viennent après la pluie.

10. [Dieux] bienfaisants et généreux, vous possédez toute force, toute puissance, ô vous qui ébranlez [la terre]. O Maruts, contre l'orgueilleux ennemi des poëtes envoyez un ennemi, comme une flèche.

Voici maintenant une simple prière adressée à l'Aurore :

Hymne à Ushas (*Rv.* VII, 77).

1. Elle brille pour nous, semblable à une jeune épouse, réveillant tous les êtres vivants pour qu'ils aillent à leurs travaux. Lorsque le feu dut être allumé par les hommes, elle fit la lumière en abattant les ténèbres.

2. Elle s'est levée, s'étendant au loin, et avançant partout. Elle a grandi en éclat, portant son vêtement brillant. Mère des vaches [les matins], conductrice des jours, elle a paru resplendissante comme l'or, belle à contempler.

3. La [déesse] fortunée, qui amène [celui qui est] l'œil des dieux, qui conduit la blanche et belle cavale [du soleil], l'Aurore a été vue, révélée par ses rayons, avec ses trésors brillants ; elle suit chacun.

4. O toi qui es une bénédiction pour ceux dont tu es proche, chasse loin de nous ceux qui nous sont hostiles : fais que nous ayons de vastes pâturages, donne-nous la sécurité! Disperse les ennemis, apporte de grands biens ! Fais naître la richesse pour l'adorateur, ô puissante Aurore!

5. Fais luire pour nous tes meilleurs rayons, ô éclatante Aurore, toi qui prolonges notre vie, qui es aimée de tous, qui nous donnes la nourriture, et des richesses en vaches, en chevaux et en chars.

6. O fille du ciel, Aurore, toi qui es d'illustre naissance et que les Vasish*th*as célèbrent par des chants, donne-nous de grands et vastes biens. Vous tous, ô dieux, protégez-nous, versez sur nous vos bénédictions.

Il faut maintenant que je me borne à donner des extraits plus courts, afin de pouvoir vous montrer que tous les principaux éléments de la véritable religion se trouvent dans le Véda. Je vous rappelle encore une fois que le Véda contient bien des puérilités et bien des futilités, mais fort peu de pensées répréhensibles et mauvaises. Certains de ses poëtes attribuent aux dieux des sentiments et des passions indignes de la Divinité, comme la colère, la vengeance, et le plaisir qu'ils prennent à des sacrifices matériels. Ils représentent aussi la nature humaine comme étant plongée dans l'égoïsme, et avide à l'excès des biens de ce monde. Beaucoup de ces hymnes sont complète-

ment insignifiants et insipides, et il nous faut chercher patiemment, avant de rencontrer çà et là des sentiments qui viennent des profondeurs de l'âme, et des prières auxquelles nous pourrions nous unir nous-mêmes. Cependant de tels passages existent, et ce sont les endroits vraiment importants, puisqu'ils marquent les points les plus élevés auxquels ait atteint la vie religieuse des poëtes de l'Inde antique : c'est sur ces points que je vais maintenant appeler votre attention.

En premier lieu, la religion du Véda ne connaît point d'idoles. Le culte des idoles dans l'Inde est de formation secondaire ; ç'a été une corruption ultérieure du culte plus primitif de déités incorporelles.

Les dieux du Véda sont conçus comme immortels : les passages où se trouve mentionnée la naissance de certains dieux ont un sens physique. Ils se rapportent à la naissance du jour, au lever du soleil, au retour du printemps.

Les dieux sont censés résider au ciel, quoique plusieurs d'entre eux, Agni, par exemple, soient représentés comme vivant au milieu des hommes, ou comme s'approchant du sacrifice, et écoutant les hymnes de leurs adorateurs.

Dans le Véda nous trouvons cette croyance que le ciel et la terre ont été faits ou affermis par certains dieux.

Les théories savamment élaborées pour expliquer la création, lesquelles abondent dans les ouvrages

postérieurs, les Brâhma*n*as, ne se trouvent pas dans les hymnes. Mais nous rencontrons dans les Védas des passages comme les suivants :

« Agni a soutenu la terre, il a affermi le ciel par des paroles de vérité » (*Rv.* I, 67, 3).

« Varu*n*a a séparé les vastes firmaments; il a élevé bien haut les cieux brillants et magnifiques ; il a étendu séparément le ciel étoilé et la terre » (*Rv.* VII, 86, 1).

Plus souvent, cependant, les poëtes avouent leur ignorance du commencement de toutes choses, et l'un d'eux s'écrie :

« Qui a vu le premier-né? Où étaient la vie, le sang, l'âme du monde? Qui est allé s'informer de cela auprès de quelqu'un qui le sût? » (*Rv.* I, 164, 4.) (1).

Et ailleurs nous lisons (*Rv.* X, 81, 4) : « Quelle était la forêt, quel était l'arbre dont ils formèrent le ciel et la terre? O sages, faites-vous cette question dans votre esprit : Qu'est-ce qui le portait lorsqu'il soutenait les mondes? »

J'arrive maintenant à un sujet plus important. Nous trouvons dans le Véda ce que peu de personnes se seraient attendues à y rencontrer, à savoir, ces deux idées qui semblent si contradictoires à notre intelligence, et qu'il est pourtant si facile pour tout cœur humain de concilier entre elles : Dieu a établi les lois éternelles du bien et du mal, il punit le péché

(1) *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, p. 20, note.

et récompense la vertu, et cependant le même Dieu est prêt à pardonner ; il est juste, et cependant miséricordieux ; c'est un juge, et en même temps un père. Considérez, par exemple, les vers suivants (*Rv.* I, 41, 4) : « Le chemin est facile et sans épines pour celui qui fait ce qui est bien. »

Et ailleurs (*Rv.* I, 41, 9) : « Que l'homme craigne celui qui tient les quatre [dés], avant qu'il les jette [c'est-à-dire Dieu qui tient dans ses mains les destinées des hommes] ; que personne ne prenne plaisir à des paroles mauvaises ! »

Maintenant veuillez écouter les hymnes suivants, et représentez-vous les sentiments qui seuls ont pu les inspirer :

Hymne à Varu*n*a (*Rv.* VII, 89).

1. Fais que je n'entre pas encore, ô Varu*n*a, dans la maison d'argile : aie pitié de moi, [dieu] tout-puissant, aie pitié de moi !

2. Si je marche tremblant, comme un nuage chassé par le vent, aie pitié de moi, [dieu] tout-puissant, aie pitié de moi !

3. C'est manque de force, ô dieu fort et éclatant, si je me suis égaré : aie pitié de moi, [dieu] tout-puissant, aie pitié de moi !

4. La soif est venue assaillir l'adorateur, quoiqu'il fût au milieu des eaux : aie pitié de moi, [dieu] tout-puissant, aie pitié de moi !

5. Toutes les fois que nous autres hommes, ô Varu*n*a, nous commettons une offense devant la cohorte céleste, toutes les fois que nous violons la loi par inadvertance, ne nous punis pas, ô dieu, pour cette offense. »

En voici un autre (*Rv.* VII, 86) :

1. Sages et grandes sont les œuvres de celui qui a séparé les vastes firmaments [le ciel et la terre]. Il a élevé bien haut les cieux brillants et magnifiques ; il a étendu séparément le ciel étoilé et la terre.

2. Est-ce que je me dis ceci à moi-même? Comment puis-je arriver jusqu'à Varu*n*a ? Voudra-t-il accepter mon offrande sans déplaisir ? Quand, mon esprit étant tranquille, verrai-je sa colère apaisée ?

3. Je m'adresse [de tous côtés], ô Varu*n*a, désirant connaître mon péché. Je vais interroger les sages. Les sages me disent tous la même chose : C'est Varu*n*a qui est irrité contre toi.

4. Est-ce pour un péché d'autrefois, ô Varu*n*a, que tu désires détruire ton ami, qui célèbre toujours tes louanges ? Dis-le-moi, ô maître invincible, et je me tournerai bien vite vers toi avec des hymnes de louange, délivré du péché.

5. Absous-nous des péchés de nos pères, et de ceux que nous avons commis dans notre propre corps. Rends la liberté à Vasish*th*a, ô roi, comme un voleur qui s'est repu de bœufs qu'il a volés ; mets-le en

liberté comme un veau [qu'on a débarrassé] de sa corde.

6. Ce n'était pas par notre fait, ô Varu*n*a, c'était la nécessité [ou la tentation], c'était une boisson enivrante, la passion, les dés, l'inadvertance. Le vieillard est là pour perdre les jeunes gens ; le sommeil même n'éloigne pas le mal.

7. Que, purifié de tout péché, je donne satisfaction au dieu irrité, comme [fait] un esclave à son généreux maître. Le seigneur dieu a éclairé les insensés ; dieu très-sage, il conduit son adorateur à la richesse.

8. O seigneur Varu*n*a, puisse cette hymne plaire à ton cœur ! Puissions-nous prospérer, gardant [nos biens] et [en] acquérant [de nouveaux] ! Protégez-nous, ô dieux, et répandez toujours sur nous vos bénédictions !

La conscience du péché que l'on a commis est un des traits saillants de la religion du Véda, ainsi que cette croyance que les dieux peuvent délivrer le pécheur du pesant fardeau de ses fautes. Et lorsque nous lisons des passages comme celui-ci : « Varu*n*a fait miséricorde même à celui qui a commis le péché » (*Rv*. VII, 87, 7), il ne faut assurément pas que le nom peu familier de Varu*n*a choque nos oreilles, mais nous devons nous rappeler que ce n'est là qu'un de ces noms, que les hommes ont créés en grand nombre, dans leur impuissance d'ex-

primer l'idée qu'ils avaient des attributs de la Divinité, quelque imparfaite, quelque inadéquate qu'elle fût (1).

Un autre hymne, extrait de l'Atharva-véda (IV, 16), vous montrera combien le langage des vieux poëtes de l'Inde peut approcher du langage de la Bible (2) :

1. Le grand maître de ces mondes voit comme s'il était tout près. Si un homme croit marcher à l'insu de tous, les dieux le savent fort bien.

2. Si un homme reste debout et immobile, s'il marche ou se cache, le roi Varu*n*a le sait : ce que deux personnes se disent tout bas, assises l'une près de l'autre, Varu*n*a le sait ; il est là le troisième.

3. Cette terre aussi appartient à Varu*n*a, le roi, et ce vaste ciel, aux extrémités si éloignées. Les deux mers [le ciel et l'océan] sont les reins de Varu*n*a ; il est contenu aussi dans cette petite goutte d'eau.

4. Celui qui s'enfuirait bien loin par delà le ciel,

(1) [« Les bienfaits que les dieux accordent aux hommes les attachent à eux de l'amour le plus tendre, et leur reconnaissance célèbre la bonté et l'infinie libéralité de la divinité qui répond à leurs prières.... Rien n'est donc plus désirable que l'amitié de ces dieux bienfaisants, et l'Arya fait sans cesse des vœux pour l'obtenir. Ces dieux qui nous inondent de leurs faveurs, nous devons, dans sa pensée, avoir pour eux un amour qui dépasse celui que nous portons à toutes les créatures. « O Indra, dit un hymne védique [trad. Lan-« glois, t. III, p. 185, 186], je te préfère à mon père, à un frère, qui « peut m'abandonner. Tu es pour moi comme un père et une mère. » (A. Maury, *Croyances et Légendes de l'antiquité,* p. 149, 150.) Tr.]

(2) L'attention a été appelée pour la première fois sur cet hymne par M. Roth, dans une dissertation sur l'Atharva-véda (Tubingue, 1856), et il a été depuis traduit et annoté par M. Muir, dans son article *De la théogonie et de la cosmogonie védiques,* p. 31.

n'échapperait pas pour cela à Varu*n*a, le roi. Ses émissaires descendent du ciel vers ce monde ; de leurs mille yeux ils surveillent cette terre.

5. Le roi Varu*n*a voit tout ceci, ce qui est entre le ciel et la terre, et ce qui se trouve par delà. Il a compté les clignotements des yeux humains ; comme un joueur jette les dés, il décide toutes choses.

6. Que l'homme qui fait un mensonge soit pris dans tes lacs meurtriers, qui sont tendus sept par sept et en triple rang : que celui qui dit la vérité les évite.

Une autre idée que nous trouvons dans le Véda, c'est celle de la foi, et le mot qui l'exprime n'y est pas seulement pris dans le sens de confiance en la puissance, en la protection, en la bonté des dieux ; il signifie aussi la croyance en leur existence. Le mot latin *credo* « je crois » est le même que le sanscrit *S*raddhâ, et ce *S*raddhâ se rencontre dans le Véda :

Rv. I, 102, 2. « Le soleil et la lune se succèdent régulièrement, afin que nous puissions voir, ô Indra, et croire. »

Rv. I, 104, 6. « Ne détruis pas nos enfants qui doivent naître, ô Indra, car nous avons cru en ta grande puissance. »

Rv. I, 55, 5. « Lorsqu'Indra lance sa foudre, coup sur coup, alors ils croient en ce Dieu brillant (1). »

(1) Pendant les orages violents les indigènes de la Nouvelle-Hol-

Un sentiment du même genre, à savoir, que les hommes ne croient en la divinité, que quand ils en voient les signes et les merveilles dans le ciel, est exprimé par un autre poëte (*Rv*. VIII, 21, 14) :

« O Indra, jamais tu ne trouves un homme riche qui soit ton ami ; ceux qui s'enivrent de vin te méprisent. Mais lorsque tu tonnes, lorsque tu amoncelles [les nuages], alors on t'implore comme un père. »

Et à cette croyance en dieu se joint aussi ce doute, ce scepticisme vrai, si nous pouvons l'appeler ainsi, par lequel on veut donner à la foi sa véritable force. Même dans ces hymnes antiques nous rencontrons des passages où le poëte se demande s'il existe réellement un dieu tel qu'Indra, et cette question est immédiatement suivie d'une réponse, qui est comme donnée au poëte par Indra lui-même. Ainsi nous lisons (*Rv*. VIII, 100, 3) :

« Si vous désirez la force, offrez à Indra un hymne de louange, un hymne véritable, si Indra existe véritablement ; car quelqu'un dit : Indra n'existe pas ! Qui l'a vu ? Qui louerons-nous ? »

lande ont tellement peur de War-ru-gu-ra, l'esprit mauvais, qu'ils cherchent un abri même dans les cavernes qui servent de retraite aux Ignas (qui sont des démons d'ordre inférieur), et dans lesquelles, en d'autres temps, ils ne voudraient entrer pour rien au monde. Là, frappés d'une terreur muette, ils se prosternent, la face contre terre, et attendent que l'esprit, son accès de fureur étant passé, se retire dans Uta, l'enfer, sans avoir découvert leur cachette. — *Transactions of Ethnological Society*, vol. III, p. 227. Oldfield, *The Aborigenes of Australia*.

Et aussitôt Indra répond par la bouche du poëte :

« Me voici, ô adorateur, regarde-moi ici ! Je surpasse toutes choses en puissance. »

Nous trouvons ailleurs des visions du même genre, dans lesquelles le poëte, après avoir invité un dieu à un sacrifice, ou lui avoir demandé le pardon de ses offenses, s'écrie tout à coup qu'il a vu le dieu, et qu'il sent que sa prière est exaucée. Par exemple :

Hymne à Varu*n*a (*Rv.* I, 25) (1).

1. De quelque manière que nous violions tes lois jour après jour, pauvres mortels que nous sommes, ô dieu, Varu*n*a,

(1) [Langlois, I, 42 :

1. Dans tous ces sacrifices que nous t'offrons journellement, ô divin Varouna, nous pouvons, pauvres mortels, manquer à quelqu'un de nos devoirs.

2. [Epargne-nous;] ne nous livre pas à la mort, au fer d'un ennemi, au ressentiment d'un furieux.

3. O Varouna, par nos chants nous voulons adoucir et calmer ton esprit, de même que le conducteur d'un char [délasse par sa voix] son cheval fatigué.

4. Vers toi, comme l'oiseau vers son nid, volent mes pensées, pour obtenir une existence prospère.

5. Et dans quel [autre] temps devons-nous invoquer l'illustre Varouna, qui possède la force et la richesse, et nous rendre propice celui qui est l'œil du monde ?

6. Que [Mitra et Varouna] accueillent ce [sacrifice] offert pour tous les deux ; ils sont justes, quand ils favorisent un pieux serviteur.

7. Varouna connaît la voie de l'oiseau qui vole dans l'air, celle du vaisseau qui vogue sur la mer.

8. Ce dieu, ferme en ses œuvres, connaît la marche des douze

2. Ne nous livre pas à la mort, ni aux coups de [l'ennemi] furieux, ni à la colère des méchants.

3. Afin de t'apaiser, ô Varuna, nous venons calmer ton esprit par nos chants, comme le conducteur d'un char délasse par la voix son cheval fatigué.

4. Comme les oiseaux [volent] vers leurs nids, [les amis] s'enfuient découragés loin de nous : leur seul objet est d'acquérir la richesse.

5. Quand amènerons-nous ici l'homme qui est la victoire pour les guerriers? Quand amènerons-nous Varuna, qui voit au loin, pour nous le rendre propice?

[6. [Mitra et Varuna] agréent ce [sacrifice] qui leur est offert à tous deux; pleins de bonté, ils n'abandonnent jamais leur fidèle serviteur.]

mois qui engendrent les êtres, et celle du mois qui complète l'année.

9. Il connaît la carrière du vent, qui exerce au loin sa remarquable puissance; il connaît la demeure élevée des dieux.

10. Au sein de nos demeures réside et règne Varouna, fidèle à ses desseins, et digne d'être honoré par les sacrifices.

11. Le sage voit toutes les merveilles accomplies par lui, comme celles qu'il accomplira.

12. Que ce fils d'Aditi, honoré par nos sacrifices, nous dirige chaque jour dans une bonne voie; qu'il prolonge notre existence!

13. Varouna a revêtu sa cuirasse d'un or éclatant et pur; des rayons de lumière l'environnent de toute part.

14. Nul dans le monde n'oserait affronter ce dieu; nul parmi ceux qui ont l'habitude du mal, de l'injure, du crime.

15. C'est lui qui prépare cette nourriture abondante, soutien de notre vie mortelle.

16. Après ce dieu qui éclaire ce monde, ma prière soupire, comme la vache après son étable.

17. S'il est vrai que nos libations te soient agréables, s'il est vrai

7. Celui qui connaît la place des oiseaux qui traversent les airs, et les vaisseaux qui voguent sur les flots;

8. Qui conserve l'ordre [dans l'univers], qui connaît les douze mois et les productions de chacun d'eux, ainsi que le mois qui naît ensuite;

9. Qui connaît la direction du vent, dont la puissance se fait sentir au loin; et qui connaît aussi [les dieux] qui résident au haut du ciel;

10. Varu*n*a, le conservateur de l'ordre, vient s'établir au milieu de son peuple : [dieu] sage, il s'établit là pour gouverner.

11. De là découvrant toutes les merveilles, il voit ce qui a été et ce qui sera accompli.

12. Puisse-t-il, ce sage Âditya, nous faire marcher dans la voie droite pendant tous les jours de notre vie; puisse-t-il prolonger notre existence!

13. Varu*n*a, portant une cuirasse d'or, a revêtu son manteau éclatant; ses émissaires [c'est-à-dire ses rayons] l'ont environné de toute part.

14. Le dieu dont le courroux n'est point provoqué

que, comme sacrificateur, tu consommes notre offrande avec plaisir, nous voulons encore nous adresser à toi.

18. Et en effet j'ai vu [ce dieu] visible pour tous; j'ai vu son char sur la terre; [Varouna] exauce nos prières.

19. O Varouna, écoute aujourd'hui mon invocation; sois-nous favorable! J'implore ton secours.

20. [Dieu] sage, tu brilles partout, au ciel et sur la terre. Écoute, et sauve-nous.

21. Délie les chaînes qui nous serrent d'en haut, d'en bas et du milieu. Fais que nous vivions.]

par les railleurs, ni par les persécuteurs de leurs semblables, ni par les machinateurs de complots;

15. [Ce dieu] qui donne aux hommes la gloire, et non une demi-gloire, et qui nous la donne à nous-mêmes;

16. C'est après lui que mon cœur soupire, après [le dieu] qui voit bien loin. Vers lui se dirigent mes pensées, comme des vaches se dirigent vers leurs pâturages.

17. Conversons encore ensemble, parce que mon miel a été apporté, afin que tu puisses manger ce qui te plaît, comme un ami.

18. Est-ce que j'ai vu le dieu qui est visible pour tous? Est-ce que j'ai vu le char au-dessus de la terre? Il a dû exaucer mes prières.

19. Écoute mon invocation, ô Varu*n*a, sois-moi propice aujourd'hui. Respirant après [ton divin] secours, je t'ai imploré.

20. O dieu sage, tu es le maître de tout, du ciel et de la terre : écoute-moi dans ta course.

21. Afin que je puisse vivre, délivre-moi de la corde [qui me serre] en haut; délie celle du milieu; enlève celle du bas.

En terminant je dois vous dire qu'il n'est nulle part question dans le Véda de la métempsycose, c'est-à-dire de la transmigration des âmes, passant de corps humains dans des corps d'animaux; pourtant la métempsycose est généralement représentée comme un des traits distinctifs de la religion indienne. Au

lieu de la métempsycose, nous trouvons dans le Véda ce qui est le *sinè quâ non* de toute véritable religion, la croyance en l'immortalité de l'âme, et en une immortalité personnelle. Sans cette croyance en l'immortalité personnelle, la religion est sûrement comme une arche qui ne reposerait que sur un seul pilier, comme un pont qui se terminerait au-dessus d'un abîme. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Warburton et d'autres éminents théologiens aient senti qu'ils étaient en face d'une difficulté très-sérieuse, lorsqu'ils supposaient que la doctrine de l'immortalité de l'âme ou de l'immortalité personnelle est complétement absente de l'Ancien Testament; et l'on peut aussi à bon droit être ému de ce fait que les Sadducéens, qui siégeaient dans le même conseil que le grand prêtre, niaient ouvertement la résurrection (1). Toutefois, quoique nous ne la trouvions nulle part énoncée expressément, la croyance en l'immortalité personnelle est sous-entendue dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, et nous ne pouvons guère nous figurer qu'Abraham et Moïse aient été sans croire à la vie future et à l'immortalité de l'âme (2). En tout cas, cette difficulté

(1) *Actes des Apôtres,* XXIII, 8.

(2) [Dans un de ces ouvrages qui sont le fruit de sa vaste science, M. Th. Henri Martin, doyen de la Faculté des lettres de Rennes, a discuté cette question de la doctrine hébraïque sur la vie future avec une telle force de raisonnement et en appuyant son opinion de preuves si nombreuses qu'il semble avoir résolu la difficulté aussi complétement qu'elle peut l'être. J'extrais quelques lignes seulement de cette longue étude (*La vie future suivant la foi et suivant la raison,* Paris, 1858, p 33-144 et p. 527-533) : il ne saurait être question d'es-

si vivement sentie sur un point capital de la religion judaïque doit nous engager à ne formuler qu'après mûr examen les jugements que nous portons sur les autres religions, et doit nous montrer la sagesse des interprétations charitables. Si des auteurs ont pu soutenir que le peuple juif n'avait aucune connaissance du dogme de l'immortalité, il est d'autant plus important de remarquer que nous trouvons dans le Véda des passages où l'immortalité de l'âme, l'immortalité personnelle et la responsabilité personnelle après la mort sont clairement proclamées. Ainsi nous lisons :

« Celui qui fait l'aumône va à la plus haute place du ciel; il va auprès des dieux » (*Rv.* I, 125, 56).

Un autre poëte, après avoir adressé des reproches aux riches qui ne donnent pas aux pauvres une part de leurs richesses, ajoute :

sayer de donner, dans les limites étroites d'une note, une analyse d'un travail aussi considérable, où l'auteur expose tant d'opinions diverses de théologiens et de savants, où il groupe tant de faits et de citations, et où il développe toutes ses vues sur d'aussi graves problèmes que la question principale et celles qui s'y rattachent.

La difficulté n'est pas nouvelle. « Saint Jean Chrysostôme, exagérant la différence entre l'Ancien Testament et le Nouveau, s'est laissé emporter jusqu'à dire qu'avant Jésus-Christ les Juifs *ne connaissaient pas même de nom la géhenne et la résurrection, que jusque-là ils n'avaient jamais entendu parler, ni par leurs prophètes, ni par qui que ce soit, de la résurrection ni du royaume des cieux,* mais seulement des promesses terrestres, et que Job notamment ne savait rien de ces grandes vérités. » (Ouv. cité, p. 37.) M. Martin reconnait, cela va sans dire, que, dans le Pentateuque et dans les autres livres les plus anciens des saintes Ecritures, la notion de la vie future est présentée d'une manière incidente et voilée, et

« Le mortel bienfaisant est plus grand que ceux qui sont grands dans le ciel! »

Même l'idée, si fréquente dans la littérature plus moderne des brahmanes, que l'immortalité est assurée par un fils, semble impliquée (à moins que nous ne nous trompions dans notre interprétation), dans un passage du Rig-véda, VII, 56, 24 : « Asmé (íti) vîra*h* maruta*h* *s*ushmî astu *g*ánânâm yá*h* ásura*h* vi dhartā̆, apá*h* yéna sukshitáye tárema, ádha svám óka*h* abhí vah syâma. » « O Maruts, qu'il nous soit donné d'avoir un fils plein de force, qui soit un chef vivant des hommes, et par qui nous puissions traverser les eaux dans notre voyage vers la demeure heureuse; alors puissions-nous arriver à votre propre habitation. »

qu'elle n'y tient qu'une petite place; mais il montre clairement l'impossibilité de soutenir qu'on n'y trouve aucune trace de cette croyance. (P. 85.) « Suivant les expressions de Moïse, comme suivant celles de David et de l'*Ecclésiaste,* la vie de l'homme sur la terre est un *voyage* en pays *étranger :* pour Moïse, mourir, c'est *retourner à ses pères,* c'est *se réunir à son peuple.* (Cf. *Gen.,* XV, 15; XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 32; *Nomb.,* XX, 24, 26; *Deutér.,* XXXI, 16; XXXII, 50.) En d'autres termes, la patrie de l'homme, suivant Moïse, est hors de cette vie. » D'ailleurs (voy. p. 41) est-il présumable que le dogme de l'immortalité ait été ignoré de Moïse et de son peuple, puisque chez les Égyptiens, dans la science desquels Moïse avait été instruit, et au milieu de qui les Hébreux avaient résidé pendant plus de quatre siècles, ce dogme faisait l'objet de la croyance, non seulement des sages, mais de la multitude?

Après le demi-silence du Pentateuque, les espérances et les craintes d'une vie future se montrent sous une forme plus explicite dans les livres sacrés d'une époque postérieure, et d'autant plus clairement que ces livres sont d'une date plus récente. Le livre de Job contient, entre autres passages significatifs, les deux suivants (XIII,

Un poëte demande dans sa prière qu'il lui soit donné de revoir après sa mort son père et sa mère (*Rv.* I, xxiv, 1). Les pères (Pitris) sont invoqués presque comme des dieux : des libations sont faites en leur honneur, et l'on croit qu'ils jouissent, dans la compagnie des dieux, d'une félicité qui ne doit finir jamais (*Rv.* X, xv, 16).

Nous trouvons cette prière adressée à Soma (*Rv.* IX, 113, 7) :

« Là où est l'éternelle lumière, dans la région où est placé le soleil, dans ce monde immortel, impérissable, mets-moi, ô Soma!

« Où règne le roi Vaivasvata, où se trouve l'endroit secret du ciel, où sont ces puissantes eaux, là rends-moi immortel!

15, 16, et xix, 25-27).... (P. 95.) « Après que ma peau que voici aura été détruite, de ma chair je verrai Dieu; je le verrai favorable à moi; mes yeux le verront et non un autre que moi. » On est embarrassé pour choisir dans les *Psaumes,* parmi tant d'allusions vives et claires à la vie future. (P. 106.) « Mon âme a soif du Dieu vivant. Quand viendrai-je et paraîtrai-je en présence de Dieu? » *Ps.* xli.) (P. 123.) *Daniel,* xii, 1-3 : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront pour la vie éternelle, et les autres pour les opprobres et pour une honte éternelle. Les sages brilleront comme l'éclat du firmament, et ceux qui enseignent aux autres la justice seront comme des étoiles dans tous les siècles et dans l'éternité. » (P. 125.) « La jeune Sara, accablée de douleur malgré la pureté de sa vertu, se console par la certitude de la récompense céleste (*Tob.*, III, 21, 22). De même, ce qui soutient le vieux Tobie dans ses actes d'héroïque charité, c'est l'attente de la vie future : Nous sommes, dit-il, les enfants des saints, et nous attendons cette vie que Dieu donnera à ceux qui ne violent pas la fidélité qu'ils lui ont promise. (*Tob.*, II, 18.) »

Tr.]

« Où la vie est libre, dans le troisième ciel, où les mondes sont radieux, là rends-moi immortel !

« Où sont les souhaits et les désirs, où est la coupe du brillant Soma, où sont l'abondance et la réjouissance, là rends-moi immortel !

« Où il y a bonheur et délices; où résident le plaisir et la joie, où sont accomplis les plus chers de nos désirs, là rends-moi immortel (1) ! »

Il est plus douteux que les anciens Rishis aient cru à un lieu de châtiment pour les méchants, quoiqu'il y soit fait de vagues allusions dans le Rig-véda, et que l'on en trouve des descriptions plus nettes dans l'Atharva-véda. Dans un endroit il est dit que le mort est récompensé de ses bonnes œuvres, qu'il se dépouille de tout mal, et qu'étant glorifié il prend un corps nouveau (*Rv.* X, 14, 8) (2). Les chiens de

(1) M. Roth, après avoir cité plusieurs passages du *Véda* dans lesquels est exprimée la croyance de l'immortalité, ajoute avec beaucoup de vérité : « Nous rencontrons ici, non sans étonnement, de belles conceptions sur l'immortalité exprimées dans un langage sans ornement avec toute la conviction de l'enfance. Si cela était nécessaire, nous pourrions trouver dans ces passages les armes les plus puissantes pour combattre cette opinion que l'on a exhumée récemment et qu'on a voulu faire passer pour nouvelle, à savoir, que la Perse a été le seul berceau de l'idée de l'immortalité, et que même les nations de l'Europe l'avaient tirée de là, comme si l'esprit religieux de toutes les races supérieures n'avait pas pu y arriver par sa propre force. » (*Journal de la Société orientale de l'Allemagne,* vol. IV, p. 427.) — Voir l'article de M. Muir sur *Yama,* dans le *Journal de la Société asiatique de Londres,* p. 10.

(2) Voir Max Müller, *Die Todtenbestattung bei den Brahmanen* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft), vol. IX, p. XII.

Yama, le roi des morts, sont, sous certains aspects, terribles, et l'on demande à Yama de protéger contre eux les âmes qui ont quitté la terre (*Rv.* X, 14, 11). Nous trouvons aussi mention d'un gouffre dans lequel sont jetés ceux qui n'ont obéi à aucune loi (*Rv.* IX, 73, 8), et où Indra précipite ceux qui n'offrent point de sacrifices (*Rv.* I, 121, 13). Un poëte invoque les Âdityas pour qu'ils le gardent du loup meurtrier, et le préservent de tomber dans le gouffre (*Rv.* II, 29, 6). Dans un passage nous lisons que « ceux qui pèchent contre les commandements de Varu*n*a et qui disent des mensonges sont nés pour ce lieu profond » (*Rv.* IV, 5, 5) (1).

Certes la découverte d'une religion pareille, découverte aussi inattendue que celle de la mâchoire d'Abbeville, est bien faite pour fixer un instant nos pensées, même dans ce tourbillon d'occupations et d'affaires qui nous emporte. Assurément, pour les besoins journaliers de la vie, l'ancienne division des religions, en religion vraie et religions fausses, est bien suffisante, de même que dans la pratique nous n'établissons de distinction qu'entre notre langue maternelle d'une part, et toutes les langues étrangères d'autre part. Mais lorsqu'on veut voir les choses de plus haut, il est impossible de fermer les yeux aux faits nouveaux qui ont été mis en lumière; et comme l'étude de la géologie nous a donné sur la stratifica-

(1) Muir, article sur Yama, p. 18.

tion de la terre des connaissances exactes que l'on n'avait pas auparavant, il est tout naturel de nous attendre à ce qu'une étude réfléchie des livres originaux qui sont le fondement de trois des plus importantes religions du monde, le brahmanisme, le magisme et le bouddhisme, modifie nos opinions sur le développement ou l'histoire de la religion, sur la composition de ces couches de pensée religieuse cachées profondément sous le sol qui nous porte. De telles recherches doivent être entreprises sans prévention et sans crainte : les faits sont là ; à nous de les discuter d'après les règles d'une saine critique, de les peser consciencieusement, et d'attendre les résultats.

Je puis, avant de me séparer de vous, énoncer trois de ces résultats, auxquels je crois qu'une étude comparative des religions ne pourra pas manquer de conduire :

1. Nous apprendrons que les religions, sous leur forme la plus ancienne, ou dans l'esprit de leurs fondateurs, sont généralement pures de beaucoup des taches que l'on y trouve à d'autres périodes de leur existence.

2. Nous apprendrons qu'il n'y a peut-être pas une seule religion qui ne contienne quelque vérité, quelque vérité importante, et suffisante pour que ceux qui cherchent Dieu avec un cœur droit le puissent trouver à l'heure du besoin.

3. Nous apprendrons à apprécier mieux que nous ne l'avions fait auparavant ce que nous possédons

dans notre propre religion. Personne ne peut savoir ce qu'est réellement le christianisme aussi bien que celui qui a examiné avec patience et impartialité les autres religions du monde; personne ne peut répéter avec autant de vérité et de sincérité cette parole de saint Paul : « Je n'ai pas honte de l'Évangile du Christ. »

II.

LE CHRIST ET LES AUTRES MAITRES(1).

Dans un ouvrage aussi considérable que celui de M. Hardwick, *Le Christ et les autres Maîtres*, le nombre des faits rapportés, des sujets discutés et des questions soulevées est si grand qu'en voulant en rendre compte nous ne pouvons faire de remarques un peu étendues que sur un point ou deux seulement. M. Hardwick se propose de donner dans son ouvrage, dont le troisième volume vient d'être publié, un panorama complet de la religion ancienne. Après avoir examiné dans le premier volume ce qu'il appelle les tendances religieuses de notre époque, il aborde le difficile problème de l'unité de la race hu-

(1) *Le Christ et les autres Maîtres,* recherches historiques sur quelques-uns des principaux parallélismes et contrastes entre le christianisme et les systèmes religieux de l'antiquité, dirigées spécialement en vue de répondre aux difficultés et aux objections contemporaines, par Charles Hardwick, *Christian Advocate* de l'Université de Cambridge, vols. I, II, et III, Cambridge, 1858.

[*Christian Advocate* ou *Advocatus Christianus* est le titre donné au professeur de l'Université de Cambridge chargé de faire chaque année un cours sur les preuves du christianisme.

Tr.]

maine, et, dans un autre chapitre, il trace les caractères distinctifs de la religion sous l'Ancien Testament. Ayant ainsi déblayé la voie, et établi quelques-uns des principes d'après lesquels on doit juger les religions du monde, M. Hardwick consacre entièrement son second volume aux religions de l'Inde. Nous trouvons là tout d'abord un exposé succinct mais très-clair de la religion du Véda, telle qu'elle nous est connue aujourd'hui. Nous arrivons ensuite à un tableau du brahmanisme, ou religion des Hindous, fait avec des connaissances plus positives, d'après les lois dites de Manu et les parties anciennes des deux poëmes épiques, le Râmâyana et le Mahâbhârata. Le chapitre suivant traite des différents systèmes de la philosophie indienne, tous plus ou moins empreints d'un caractère religieux, et qui mènent par une transition naturelle à la première religion subjective de l'Inde, celle du Bouddha. Puis M. Hardwick discute, dans deux chapitres séparés, les concordances apparentes et les concordances réelles entre l'hindouisme et la religion révélée; et il émet quelques idées sur la meilleure manière d'expliquer l'existence des aperçus partiels de la vérité que nous trouvons dans les Védas, dans les livres canoniques du bouddhisme, et dans les Purânas qui sont de date plus récente. Toutes ces matières sont traitées avec tant de talent, et sont discutées dans un langage si élégant et si éloquent, que le lecteur s'aperçoit à peine des grandes difficultés du sujet, et

garde dans son esprit une image, sinon complète et parfaitement fidèle, du moins très-nette, de la vie religieuse de l'Inde antique.

Le tome troisième, qui a paru au commencement de cette année, est aussi extrêmement intéressant, et se compose d'études sur les croyances religieuses les plus variées. Dans ce volume, M. Hardwick nous fait connaître d'abord les religions de la Chine, en commençant par les traditions nationales, recueillies par Confucius et fixées dans ses écrits. Puis il expose le système religieux de Lao-tseu, ou le tao-isme de la Chine, et en dernier lieu, il revient encore sur le bouddhisme, et nous montre cette religion sous la forme modifiée qu'elle revêtit, quand elle fut importée de l'Inde dans l'empire chinois. Après cette esquisse de la vie religieuse de la Chine, le plus ancien centre de la civilisation orientale, M. Hardwick nous transporte tout d'un coup dans le Nouveau-Monde, et nous dépeint le culte des peuplades sauvages de l'Amérique et les ruines de ces temples dans lesquels les races civilisées de ce continent, et particulièrement les Mexicains, se prosternaient jadis devant leur dieu ou leurs divinités. En dernier lieu, l'auteur nous conduit dans la mer du Sud, et nous fait visiter ces nombreuses îles qui forment entre la côte occidentale de l'Amérique et la côte orientale de l'Afrique une chaîne s'étendant sur la moitié du globe, et qui sont habitées par les descendants de la race, autrefois une, des malaio-polynésiens.

Les détails qu'il est possible à M. Hardwick de donner sur tant de systèmes divers, dans les limites où il s'est circonscrit, sont nécessairement très-sommaires et généraux; et ses remarques sur les mérites et les défauts de chacun d'eux, lesquelles étaient plus amples dans le second volume, se sont réduites à des dimensions beaucoup moindres dans le troisième. Il déclare distinctement qu'il n'écrit pas pour les missionnaires. « Mon objet principal, dit-il, n'est point d'attirer vers le christianisme les esprits les plus réfléchis du paganisme. Quelque louable que puisse être cette tâche, si digne qu'elle soit d'occuper les plus hautes facultés intellectuelles des personnes qui ont à cœur de contribuer au progrès de la vérité et de la sainteté parmi nos frères païens, il y a plus près de nous des difficultés qui peuvent être regardées avec justice comme ayant des droits antérieurs à l'attention de celui à qui ses fonctions mêmes imposent le devoir de défendre la religion chrétienne dans une de nos universités. »

Nous regrettons, nous l'avouons, que M. Hardwick ait donné cette direction à son travail. Si, en écrivant sa critique des systèmes anciens ou modernes de la religion païenne, il s'était placé en face d'une de ces pauvres et faibles créatures, que les missionnaires rencontrent sans cesse sur leurs pas, s'il s'était mis devant un homme élevé dans la foi de ses pères, accoutumé à appeler son dieu ou ses dieux par des noms

qui lui seraient sacrés depuis sa plus tendre enfance, devant un homme qui aurait trouvé bien des secours et des consolations véritables dans sa croyance en ses dieux, — qui se serait abstenu de commettre des crimes, parce qu'il redoutait le courroux d'un Être divin, — qui aurait fait une pénitence austère dans l'espoir d'apaiser la colère céleste, et donné volontairement à ses prêtres non pas seulement la dîme, mais la moitié de ses biens, et même sa fortune tout entière, afin qu'ils prient pour lui et consentent à l'absoudre de son péché, — si, dis-je, en discutant les systèmes anciens ou modernes de la religion païenne, M. Hardwick avait essayé d'adresser ses arguments à un tel auditeur, nous croyons que son sujet lui aurait inspiré à lui-même un intérêt plus réel, plus attachant, plus humain. Il aurait cherché, avec un plus vif désir de les découvrir, les bons éléments dans toutes les formes de la croyance religieuse. Quand un païen a fait tout ce qu'il pouvait faire, et beaucoup plus que nombre de ceux qui ont reçu la vraie lumière de l'Évangile, aucun missionnaire sensé ne pourrait se résoudre à lui dire qu'il est exclu de toute espérance de salut, et fatalement voué à la damnation éternelle. Il est possible de donner une interprétation charitable à beaucoup des doctrines du paganisme ancien, et c'est ce que les missionnaires sont obligés de faire dans la pratique pour le paganisme moderne. Considérons seulement ce que sont ces doctrines. Ce ne sont pas des

théories inventées par des hommes qui veulent fermer les yeux à la vérité du christianisme : ce sont des traditions sacrées auxquelles des millions d'hommes ajoutent foi, parce qu'on leur a appris dès leurs premières années à les révérer, comme nous, nous croyons au christianisme. C'est la seule nourriture spirituelle que Dieu dans sa sagesse ait mise à leur portée. Mais si nous nous mettons à songer au paganisme européen, et que nous nous arrêtions à observer la ressemblance entre certaines doctrines de Lao-tseu et celles d'Auguste Comte et de Spinoza, aussitôt notre sérénité d'esprit, notre justice historique, notre charité chrétienne nous abandonnent. Nous devenons des avocats luttant pour la victoire; nous ne sommes plus de calmes observateurs, des maîtres, des amis compatissants. M. Hardwick s'adresse parfois à des hommes comme Lao-tseu ou le Bouddha, morts depuis plus de deux mille ans, sur un ton d'orthodoxie blessée, qui peut être ou n'être pas convenable dans une controverse moderne, mais qui est assurément étrange en présence de ce fait qu'il a plu à Dieu de permettre que ces hommes et des millions de leurs sectateurs naquissent sur la terre sans avoir la moindre chance d'entendre jamais dire un mot touchant l'existence de l'Évangile. Nous ne pouvons pénétrer les secrets de la sagesse divine, mais il est de notre devoir de croire que Dieu a ses desseins en toutes choses, et qu'il saura comment juger ceux à qui lui-même a si peu donné. Le christianisme n'exige

pas de nous qu'avec notre faible vue et notre intelligence bornée nous embrassions toute l'étendue de ce plan divin d'après lequel Dieu a gouverné l'univers depuis le commencement des temps. On plaint l'homme qui est né aveugle, on ne se met pas en colère contre lui; et M. Hardwick, lorsqu'il veut réfuter les systèmes du Bouddha ou de Lao-tseu, nous semble traiter ces hommes trop à la manière d'un sergent de ville qui rudoie un mendiant aveugle, et lui dit que son infirmité est feinte. Cependant si, en raison de ses fonctions, M. Hardwick trouvait qu'il lui était impossible de nourrir dans son cœur ou du moins d'exprimer quelque sympathie pour le monde païen, nous aurions encore préféré qu'il prononçât ses jugements avec la froideur de l'historien, plutôt que de l'entendre plaider sa cause avec toute la passion d'un homme de parti. Afin de prouver que notre religion est la seule vraie, il n'est sûrement pas nécessaire de soutenir que toutes les autres formes de croyance sont un tissu d'erreurs. Il n'y a pas de quoi s'effrayer si l'on découvre des traces de la vérité, voire même de la vérité chrétienne, chez les sages et les législateurs des autres nations. Saint Augustin n'a pas été troublé par cette découverte, et tout chrétien sérieux et éclairé se sentira rassuré par le langage que ce pieux philosophe n'a pas craint de tenir, en affirmant qu'il n'existe aucune religion qui ne contienne, au milieu de ses nombreuses erreurs, quelque vérité réelle et divine. C'est manquer de foi à

Dieu et à l'impénétrable sagesse avec laquelle il régit le monde, de penser que nous devons condamner d'une manière absolue toutes les religions anciennes, sauf la religion judaïque. Le vrai esprit du christianisme nous fera plutôt fermer les yeux sur bien des choses qui nous choquent dans la religion des Chinois, des sauvages de l'Amérique, ou des Hindous civilisés, et nous amènera à essayer d'apercevoir, même dans ces cultes dégradés, cette étincelle du feu céleste qui s'y trouve cachée quelque part, et qui peut donner lumière et chaleur aux cœurs des Gentils, si « par la patiente persévérance dans le bien, ils cherchent la gloire, et l'honneur, et l'immortalité. » Il y a eu dans la pensée de M. Hardwick une préoccupation secrète qui se trahit sans cesse, et qui l'a certainement empêché de profiter de bien des enseignements profonds qu'offre l'étude des religions anciennes. Il emploie des termes durs parce qu'il pense non pas au pauvre Chinois ou à l'Hindou rêveur dont il combat les croyances, mais aux philosophes modernes; et il est évidemment heureux de saisir toutes les occasions où il peut montrer à ces derniers que leurs systèmes ne sont que des plagiats du paganisme antique. Ainsi il dit dans l'Introduction de son troisième volume :

« On me permettra d'ajouter que, dans les chapitres qui vont suivre, le lecteur attentif reconnaîtra sans peine la tendance propre de certaines spéculations présentement en vogue, et qu'on nous recom-

mande comme s'accordant entièrement avec les dernières découvertes de la science, et comme formulant les réponses réfléchies de l'oracle qui parle au dedans de nous. Malgré tout ce que l'on a dit en leur faveur, ces théories ne sont guère qu'un retour à des erreurs reconnues comme telles depuis longtemps, un réveil de volcans éteints; ou, pour prendre les choses au mieux, elles offrent simplement d'introduire parmi nous un cortége d'agents civilisateurs, dont l'efficacité a été expérimentée dans d'autres pays, et a été trouvée insuffisante. Il y a longtemps que la classe qui gouverne la Chine est familière avec la métaphysique de Spinoza. En Chine aussi on a appliqué sur l'échelle la plus étendue les principes sociaux de M. Comte. Depuis des siècles les Chinois sont au point où quelques-uns de nos contemporains voudraient en venir dans nos contrées, avec cette seule différence que le législateur païen qui avait perdu toute croyance en Dieu s'efforçait de redresser les griefs et de relever la condition morale de ses sujets en étudiant la politique ou en concevant quelque nouveau plan pour améliorer l'organisation sociale, tandis que chacun de nos philosophes positivistes, en s'attribuant un rôle analogue à celui des anciens positivistes de la Chine, se trouve repousser un système religieux qui a fait ses preuves comme étant la plus puissante des forces civilisatrices, le champion constant des droits et de la dignité de l'homme. Le positivisme voudrait remplacer la religion chrétienne

par une phase du paganisme remplie de décevantes promesses, ce qui assimilerait notre dix-neuvième siècle à l'âge d'or de Mencius et de Confucius, ou lui permettrait, en d'autres termes, de consommer sa liberté religieuse et d'atteindre au but suprême du progrès en retombant dans l'enfance et dans l'imbécillité morale. »

Peu de personnes sérieuses aimeront l'esprit de ce paragraphe (1). L'histoire de la religion ancienne

(1) [Dans une étude sur l'unité morale de l'espèce humaine (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1868), où il combat victorieusement l'objection sceptique contre la morale, à savoir, chez les peuples sauvages pas de morale, chez les peuples civilisés morale contradictoire, M. Janet examine, dans un esprit bien différent de celui que blâme ici M. Max Müller, le côté de l'enseignement de Confucius qui touche à sa thèse, et, comme aime à le faire toute âme éprise de la beauté morale, il arrête avec complaisance ses regards sur les parties de cette philosophie qui sont bonnes et propres à nous porter nous-mêmes au bien, tout en reconnaissant ce qui lui manque sur des points capitaux.

« Confucius, dit M. Janet (p. 920), s'exprime sur la loi morale et ses caractères essentiels avec une élévation, une fermeté et une clarté que l'on ne trouve que chez les philosophes grecs ou dans la philosophie moderne de l'Europe. Le caractère essentiel de cette loi est à ses yeux celui-là même dont nous débattons en ce moment la vérité, à savoir l'obligation immuable et absolue. « La règle de conduite morale, dit-il, est tellement obligatoire qu'on ne peut s'en écarter d'un seul point un seul instant. Si l'on pouvait s'en écarter, ce ne serait plus une règle de conduite immuable... » — « La loi du devoir, dit-il encore admirablement, est par elle-même la loi du devoir. » Il nous peint cette loi éternelle égale pour tous, quelle que soit leur condition, accessible aux plus humbles, surpassant en même temps les efforts des plus sages et des plus savants, si étendue, dit-il, qu'elle peut s'appliquer à toutes les actions des hommes, si subtile qu'elle n'est pas manifeste pour nous. Cette loi lui inspire des paroles d'un enthousiasme passionné. « Oh ! que la loi de l'homme saint est grande ! c'est un océan sans rivages ! Elle produit

est un sujet trop important, trop sacré pour qu'on s'en serve comme d'une batterie masquée contre l'incrédulité moderne; et aucun apologiste de la foi chrétienne ne devrait s'abaisser jusqu'à la défendre par des arguments du genre de ceux que peut mettre en avant un avocat peu convaincu de la bonté de sa cause, mais qui font sur l'esprit du juge l'effet tout opposé à celui qu'ils étaient destinés à produire. Si

et entretient tous les êtres! Elle touche au ciel par sa hauteur. Oh! qu'elle est abondante et vaste! » Écoutez encore cette parole touchante et noble: « Si le matin vous avez entendu la voix de la raison céleste, le soir vous pourrez mourir. »

Dans la partie de son travail où il s'occupe de la morale bouddhique, M. Janet raconte la légende de Kunala, qui est trop belle pour que je ne la rapporte ici dans ses propres termes. Cette citation ne paraîtra pas déplacée dans un ouvrage consacré à l'étude des éléments vraiment religieux qui se trouvent dans les diverses croyances humaines.

« Quelque touchante que soit la précédente légende, elle le cède encore, à mon avis, à celle de Kunala, fils du roi Açoka. Celle-ci, historique ou non, réunit, on peut le dire, tous les genres de beauté. La belle-mère de Kunala se prend de passion pour ce jeune prince, et cette Phèdre indienne déclare cette passion dans les termes les plus ardents, qu'Euripide et Racine n'ont pas surpassés. « A la vue de ton regard ravissant, de ton beau corps et de tes yeux charmants, tout mon corps brûle comme la paille desséchée que consume l'incendie d'une forêt. » Kunala, comme un autre Hippolyte, lui répond par ces belles et nobles paroles: « Ne parle pas ainsi devant un fils, car tu es pour moi comme une mère; renonce à une passion déréglée, cet amour serait pour toi le chemin de l'enfer. » Comme la malheureuse insiste et le presse: « O ma mère, dit le jeune prince, plutôt mourir en restant pur; je n'ai que faire d'une vie qui serait pour les gens de bien un objet de blâme. » Cependant la reine obtient de son mari Açoka la jouissance du pouvoir royal pendant sept jours. Elle en profite pour condamner le prince Kunala à perdre les yeux. Les bourreaux eux-mêmes se refusent à cet ordre barbare en s'écriant: « Nous n'en avons pas le courage. » Mais le prince, qui

nous voulons comprendre les religions de l'antiquité, il faut essayer de pénétrer, autant que nous le pouvons, dans l'atmosphère religieuse, morale et politique du monde ancien. Il nous faut faire ce que fait l'historien. Il faut que nous-mêmes nous devenions des anciens, sans quoi jamais nous ne comprendrons les motifs et le sens de leur foi. Prenons un exemple. Il y a des peuples qui ont toujours regardé la

croit que c'est par ordre de son père que ce supplice lui est infligé, les invite à obéir, et leur faisant un cadeau : « Faites votre devoir, leur dit-il, pour prix de ce présent. » Ils refusent encore, et il faut que ce soit un exécuteur de hasard qui se charge de cette atrocité. Un des yeux est arraché d'abord ; le prince se le fait donner et le prend dans la main. « Pourquoi donc, lui dit-il, ne vois-tu plus les formes comme tu les voyais tout à l'heure, grossier globe de chair ? Combien ils s'abusent les insensés qui s'attachent à toi en disant : C'est moi ! » Lorsque les deux yeux ont été arrachés, Kunala s'écrie : « L'œil de la chair vient de m'être enlevé, mais j'ai acquis les yeux parfaits de la sagesse. Si je suis déchu de la grandeur suprême, j'ai acquis la souveraineté de la loi ! » Il apprend que c'est sa marâtre, non son père, qui lui a fait subir un si affreux supplice, et il n'a pour elle que des mots de pardon. « Puisse-t-elle conserver longtemps le bonheur, la vie et la puissance, la reine qui m'assure un si grand avantage ! » Sa jeune femme, avertie de son supplice, vient au désespoir se jeter à ses pieds ; il la console. « Fais trêve à tes larmes, ne te livre pas au chagrin. Chacun ici-bas recueille la récompense de ses actions. » Le roi, averti enfin de l'abus odieux que sa femme a fait du pouvoir qu'il lui a confié, veut la livrer au supplice. Kunala lui demande avec instance le pardon de la coupable. « Agis conformément à l'honneur, et ne tue pas une femme. Il n'y a pas de récompense supérieure à celle qui attend la bienveillance. La patience, seigneur, a été célébrée par le Negrâta.... O roi, je n'éprouve aucune douleur, et malgré ce traitement cruel mon cœur n'a que de la bienveillance pour celle qui m'a fait arracher les yeux. Puissent, au nom de la vérité de mes paroles, mes yeux redevenir tels qu'ils étaient auparavant ! » A peine eut-il prononcé ces paroles, que ses yeux reprirent leur premier éclat. » Tr.]

mort avec la plus grande horreur. On peut dire que leur religion tout entière est une lutte contre la mort, et il semble que ce qu'ils demandent surtout à Dieu dans leurs prières, ce soit de jouir d'une longue vie sur la terre. Le Persan se cramponne à la vie avec une ténacité extraordinaire, et le même sentiment existe chez les Juifs. D'autres peuples, au contraire, regardent la mort sous un jour tout différent. Pour eux la mort est le passage d'une vie à une autre vie. Jamais leur esprit n'a conçu la plus légère appréhension au sujet d'une extinction possible de leur existence. Au premier appel du prêtre, ils sont prêts à quitter cette terre, et ils le font même quelquefois par un simple désir égoïste d'arriver à une vie meilleure. De pareils sentiments ne peuvent guère être appelés des convictions que se font les individus. Ce sont des particularités nationales, et elles exercent un empire irrésistible sur tous les membres de la même nation. Le dévouement sans bornes avec lequel les peuples slaves servent leur souverain fait que le paysan russe le plus abruti prend la place de son camarade qui vient de tomber dans la bataille, sans donner une pensée à sa femme, ni à sa mère, ni à ses enfants, qu'il ne doit plus jamais revoir. Il n'agit pas ainsi parce qu'il est arrivé par ses propres réflexions à cette conclusion qu'il doit se sacrifier pour son empereur ou pour son pays : il le fait parce qu'il sait que tout le monde en ferait autant; et la seule satisfaction qu'il se permette d'éprouver,

c'est de penser qu'il accomplit un devoir. Si donc nous voulons comprendre les religions des nations de l'antiquité, nous devons prendre en considération leur caractère national. Des peuples qui font aussi peu de cas de la vie que les Hindous, et certaines des peuplades de l'Amérique et de la Malaisie, ne pouvaient pas, par exemple, être saisis d'horreur à la vue des sacrifices humains, comme l'eût été un Juif; et, chez eux, la mort volontaire de la veuve ne devait inspirer à ses proches parents d'autre sentiment que la compassion et le regret avec lesquels ils auraient vu une jeune épouse suivre son époux dans une contrée lointaine. Elle-même devait sentir qu'en suivant son mari dans la mort elle ne faisait que ce que toute autre veuve eût fait à sa place, qu'elle satisfaisait simplement à son devoir. Dans l'Inde, où des hommes dans la force de l'âge se jettent sous les roues du char de Jaggernauth, pour se faire écraser par l'idole qui est l'objet de leur culte, — où le plaignant qui ne peut pas obtenir justice se laisse mourir de faim à la porte de son juge, — où le philosophe qui croit avoir appris tout ce que ce monde peut lui apprendre, et qui aspire à l'absorption en Dieu, se jette tranquillement dans le Gange, afin d'aborder à l'autre rive de l'existence, — dans un tel pays, dis-je, quelque sévèrement que nous condamnions de semblables pratiques, nous devons nous tenir sur nos gardes et ne pas juger d'après notre code moral plus raisonnable l'étrange religion

de gens aussi singuliers. Qu'un homme soit pénétré de la croyance que cette vie présente est une prison, et qu'il lui suffit d'en briser les murs pour respirer l'air frais et pur d'une vie meilleure; qu'il en vienne à considérer comme une lâcheté de reculer devant cet acte, et comme une preuve de courage et d'une ferme foi en Dieu de se précipiter de lui-même dans cette source éternelle d'où sa vie était issue; que ces vues soient approuvées par un peuple tout entier, sanctionnées par les prêtres, consacrées par les poëtes, et, tout en blâmant, tout en abhorrant la coutume des sacrifices humains et des suicides religieux, nous serons forcés de reconnaître que pour l'homme qui professe ces doctrines, et pour toute une nation de tels hommes, les rites les plus cruels auront une signification bien différente de celle qu'ils auraient pour nous. Il y a autre chose dans ces cérémonies que la barbarie et la cruauté. Elles contiennent un élément religieux : elles impliquent une croyance en l'immortalité et une indifférence à l'égard des plaisirs de ce monde, qui, si elles étaient dirigées dans une voie différente, pourraient produire des martyrs et des héros. Ici, du moins, il n'est pas à craindre que l'hérésie moderne contrefasse le paganisme antique; et nous pouvons en toute liberté exprimer la sympathie et la compassion que nous éprouvons même pour nos frères les plus déshérités. Il est peu d'atrocités que ne commettent les habitants des îles Fidji; cependant on peut encore découvrir, ainsi que

Wilkes l'a fait remarquer dans son *Voyage d'exploration*, que beaucoup de leurs usages les plus révoltants prennent naissance dans la croyance en une vie future, croyance qui n'est guidée par aucune notion juste des obligations religieuses ou morales. Ils s'immolent eux-mêmes; ils regardent comme une action bonne de mettre à mort leurs meilleurs amis, pour les délivrer des misères de cette vie; ils vont même jusqu'à regarder comme un devoir pour un fils, et peut-être comme un devoir pénible, d'étrangler son père et sa mère, s'il en est requis. Quelques-uns des sauvages de cet archipel, lorsqu'ils furent interrompus par les Européens dans l'acte d'étrangler leur mère, répondirent simplement que c'était leur mère, qu'ils étaient ses enfants, et qu'ils devaient la mettre à mort. Arrivée au lieu de la sépulture, la mère s'asseyait par terre, et alors tous les assistants, enfants, petits-enfants, parents et amis, lui faisaient d'affectueux adieux. Une corde de *tapa* tordu lui était passée deux fois autour du cou par ses fils, lesquels serraient cette corde et étranglaient ainsi leur mère, qui était ensuite couchée dans la tombe avec les cérémonies d'usage. Puis on se retirait pour prendre part à un festin et pour pleurer la défunte, après quoi elle était oubliée comme si elle n'avait jamais existé. Sans contredit, ce sont là des pratiques révoltantes; mais il s'en faut de beaucoup que la phase de la pensée humaine, qui est révélée par ces pratiques, soit de tout point purement et simplement

révoltante. Il y a dans ces immolations, même sous leur forme la plus grossière, un grain de cette foi surhumaine que nous admirons dans la tentation d'Abraham ; et nous sentons que le temps viendra, et que déjà même il approche, où la voix de l'Ange du Seigneur viendra jusqu'à ces îles lointaines, et remplacera ces affreuses superstitions par une religion plus pure.

C'est chez de telles peuplades que le missionnaire acquiert l'influence la plus rapide, s'il sait leur parler un langage qu'elles comprennent. Mais il faut qu'il apprenne d'abord lui-même à comprendre la nature de ces sauvages, et à traduire en un langage articulé les étranges hurlements de leur dévotion. Il n'y a peut-être aucune race d'hommes qui soit à un degré aussi infime de culture que la race des Papous. On a souvent affirmé qu'ils n'avaient aucune espèce de religion. Et cependant, quand ces mêmes Papous veulent savoir si ce qu'ils sont sur le point d'entreprendre est bien ou mal, ils s'accroupissent devant leur *Karwar,* pressent leurs mains contre leur front, et font mainte salutation à l'idole, en exprimant à haute voix leurs intentions. Si, pendant cette cérémonie, ils sont saisis d'une sensation nerveuse, cela est considéré comme un mauvais signe, et, pour un certain temps au moins, le projet est abandonné; s'ils n'éprouvent pas cette sensation, l'idole est censée donner son approbation. Ici il nous suffit de traduire par notre mot *conscience* ce que, dans leur

pauvre langage, ces sauvages appellent *sensation nerveuse*, et non seulement nous comprendrons ce qu'ils veulent dire réellement, mais nous reconnaîtrons peut-être qu'il serait à souhaiter pour nous que le *Karwar* tînt toujours dans nos cœurs la même place d'honneur qu'il occupe dans toutes les huttes des Papous.

Mars 1858.

III.

LE VÉDA ET LE ZEND-AVESTA.

LE VÉDA.

Le courant principal des nations aryennes s'est toujours dirigé vers le nord-ouest. Nul historien ne peut nous dire par quelle impulsion ces aventureux nomades ont été poussés à travers l'Asie vers les îles et les rivages de l'Europe. Le premier branle de ce mouvement, qui devait s'étendre dans le monde entier, a été donné dans un temps auquel l'histoire écrite la plus ancienne est bien loin de remonter, à une époque où nul Celte, nul Germain, nul Slave, nul Romain, nul Grec n'avaient encore foulé le sol de l'Europe. Quoi qu'il en soit, cette impulsion a été aussi irrésistible que cette force qui, de nos jours, pousse les descendants des Celtes à traverser l'Atlantique, et à chercher une nouvelle patrie dans les prairies du nouveau monde. Il faut une grande puis-

sance de volonté ou d'inertie pour ne pas être entraîné par ces mouvements de tribus ou plutôt de races entières. Peu de gens restent en arrière quand tout le monde s'en va. Mais laisser partir tous les siens et puis se mettre en route dans une direction différente, où l'on ne pourra jamais retrouver, quel que soit le terme du voyage, ceux qui parlent la même langue et adorent les mêmes dieux, c'est là une détermination que des hommes fortement trempés et habitués à compter sur eux-mêmes sont seuls capables de prendre. C'est ce qu'a fait la branche méridionale de la famille aryenne, laquelle comprend les Aryas brahmaniques de l'Inde et les Zoroastriens de l'Iran.

A la première aurore de la tradition, nous voyons ces tribus aryennes traverser les neiges de l'Himalaya et descendre au midi vers les *sept rivières* (l'Indus, les cinq rivières du Penjab et la Sarasvatî), et depuis lors l'Inde a toujours été appelée leur patrie. Qu'antérieurement à cette époque ces tribus aient résidé dans une région plus septentrionale où elles cohabitaient sur un même point avec les ancêtres des Grecs, des Italiens, des Slaves, des Germains et des Celtes, c'est un fait aussi solidement établi que l'identité des Normands de Guillaume le Conquérant avec les Northmans de la Scandinavie. Le langage est un témoin irréfutable et le seul qui vaille la peine d'être écouté lorsqu'il s'agit des temps anté-historiques. Sans les preuves qu'il fournit, eût-on jamais

découvert aucune trace de parenté entre les Indiens au teint basané et leurs conquérants, soit Alexandre soit Clive? Quel autre témoin aurait pu donner des renseignements sur une époque où la Grèce n'avait pas encore été peuplée par des Grecs, ni l'Inde par des Indiens? Cependant c'est de cette époque que nous parlons. Quelle autorité eût eu assez de crédit pour persuader aux Grecs que leurs dieux et leurs demi-dieux étaient les mêmes que ceux du roi Porus, ou pour convaincre le soldat anglais que le même sang pouvait couler dans ses veines et dans celles du noir Bengalais? Et pourtant il n'y a pas de nos jours un jury anglais qui, après avoir examiné les antiques documents du langage, n'admît comme parfaitement fondées les prétentions de ceux qui réclament une communauté d'origine et une parenté intellectuelle pour les Hindous, les Grecs et les Teutons. Il est encore aujourd'hui dans l'Inde et en Angleterre beaucoup de mots qui existaient déjà au temps de la première séparation des Aryens septentrionaux et méridionaux, et ce sont là des témoins que nul interrogatoire ne saurait troubler ni amener à se contredire. Les termes qui signifient Dieu, maison, père, mère, fils, fille, chien, vache, cœur, larmes, hache et arbre, et qui sont identiques dans tous les idiomes indo-européens, sont comme les mots d'ordre donnés à des soldats. Nous exigeons le mot de ralliement de ceux qui nous semblent étrangers, et peu importe qu'il soit prononcé par des lèvres grecques, alle-

mandes ou indiennes, nous regardons comme étant des nôtres ceux qui le connaissent. L'historien et le physiologiste ont beau se montrer sceptiques sur ce point, le poëte a beau repousser cette idée avec dédain, ils sont tous bien forcés de se rendre à l'évidence des faits fournis par le langage. On n'en peut douter désormais : il y a eu un temps où les ancêtres des Celtes, des Germains, des Slaves, des Grecs et des Italiens, des Persans et des Hindous, résidaient ensemble sous le même toit, séparés des ancêtres de la race sémitique et de la race touranienne.

Il est plus difficile de prouver que l'Hindou fut le dernier à quitter cette patrie commune, qu'il vit s'éloigner tous ses frères du côté du soleil couchant, et que, se tournant alors vers le midi et vers l'est, il partit seul à la recherche d'un nouveau monde. Mais comme dans son vocabulaire et dans sa grammaire, il a conservé quelque chose de ce qui semble particulier à chacun des idiomes septentrionaux pris individuellement, comme il concorde avec le grec et l'allemand sur des points où le grec et l'allemand diffèrent de tous les autres idiomes congénères, et comme aucune autre langue n'a emporté une aussi large part du patrimoine aryen, tant racines, que formes grammaticales, mots, mythes et légendes, il est naturel de supposer que l'Hindou, quoiqu'il ait été peut-être le frère aîné, fut le dernier à quitter le berceau et la demeure primitive de la famille aryenne.

Les membres de cette famille qui se dirigèrent vers le nord-ouest, nous apparaissent dans l'histoire comme les peuples les plus marquants de l'Europe et du nord-ouest de l'Asie. Ils ont été les principaux acteurs dans le grand drame de l'histoire, et ils ont fait arriver à leur plus haut point de développement tous les éléments de la vie active que notre nature porte dans son sein. Chez eux la morale et la société sont parvenues au degré le plus élevé de culture, et c'est en étudiant leur littérature et leurs œuvres d'art que nous apprenons les éléments de la science, les lois de l'esthétique, et les principes de la philosophie. Continuellement en lutte les uns avec les autres, de même qu'avec les nations sémitiques et touraniennes, ces peuples aryens sont devenus les conquérants de l'histoire, et ils semblent avoir reçu la mission de relier entre elles toutes les régions du globe par les liens de la civilisation, du commerce et de la religion. En un mot, ils représentent l'homme aryen dans son caractère historique.

Mais tandis que la plupart des membres de la famille aryenne suivaient ce chemin glorieux, les tribus méridionales émigraient lentement vers les montagnes qui bornent l'Inde du côté du nord. Après avoir franchi les passes étroites de l'Hindou-Kousch ou de l'Himalaya, ils subjuguèrent ou chassèrent devant eux, apparemment sans grand effort, les aborigènes des contrées trans-himalayennes. Ils prirent pour leurs guides les principales rivières de l'Inde sep-

tentrionale, et par elles ils furent conduits à de nouvelles demeures dans leurs belles et fertiles vallées. Il semble que les hautes montagnes du nord aient ensuite fermé pendant des siècles leurs portes cyclopéennes à toute immigration nouvelle, pendant que les flots de l'Océan Indien protégeaient les frontières méridionales de la péninsule. Aucun des grands conquérants de l'antiquité, ni Sésostris, ni Sémiramis, ni Nabuchodonosor, ni Cyrus, ne vint troubler le paisible séjour de ces colons aryens. Abandonnés à eux-mêmes dans un monde à part, sans passé et sans avenir, ils n'avaient d'autre sujet de méditation que leurs propres pensées. Dans l'Inde aussi il dut y avoir des luttes. D'anciennes dynasties furent renversées, des familles entières anéanties, et de nouveaux empires fondés. Néanmoins la vie intérieure de l'Hindou ne fut pas changée par ces convulsions. Son esprit était comme la feuille du lotus après une ondée. Son caractère resta le même, passif et méditatif, tranquille et réfléchi. Un peuple de cette complexion particulière n'était jamais destiné à jouer dans le monde un rôle très-important. L'atmosphère d'idées transcendantes dans laquelle vivaient les Indiens, et qui épuise vite les poitrines qui la respirent, ne pouvait qu'exercer une influence délétère sur leur tempérament physique et moral. Les vertus sociales et politiques étaient peu cultivées parmi eux, et les idées de l'utile et du beau leur étaient à peine connues. Mais en revanche ils possédaient une puissance de

réflexion intérieure qu'il eût été aussi impossible à l'imagination grecque de se représenter qu'il l'aurait été à l'esprit hindou de concevoir clairement ce qui constituait les éléments de la vie grecque. Ils fermaient les yeux au monde des phénomènes extérieurs et de l'activité humaine, pour les ouvrir pleinement sur le monde de la pensée et du calme repos. Les anciens Hindous composaient une nation de philosophes, comme il n'en aurait pu exister nulle part excepté dans l'Inde, et comme il n'en pouvait exister même là que dans des âges primitifs. L'esprit hindou ressemble à une plante que l'on fait venir en serre chaude. La plante se développe rapidement, son parfum est exquis, ses couleurs sont éclatantes, ses fruits précoces et abondants. Mais elle n'est jamais comme le chêne qui grandit exposé aux vents et à toutes les intempéries des saisons, qui pousse ses racines dans la vraie terre, et qui étend ses branches dans le vrai air, aux chauds rayons du soleil, à la clarté des étoiles. La plante de serre et l'esprit hindou sont tous deux des expériences, et, à titre d'expérience physiologique et d'expérience psychologique, ils méritent tous deux d'être étudiés.

Nous pouvons diviser la famille aryenne tout entière en deux branches, la branche septentrionale et la branche méridionale. Les peuples septentrionaux, les Celtes, les Grecs, les Romains, les Germains et les Slaves remplissent chacun un acte du grand drame de l'histoire. Chacun d'eux a un rôle national à jouer.

Il n'en est pas de même des peuples de la branche méridionale. Ils sont absorbés dans les luttes de la pensée : leur passé, c'est le problème de la création; leur avenir, c'est le problème de l'existence; et le présent, qui devrait fournir la solution de ces deux problèmes, semble n'avoir jamais attiré leur attention ni éveillé leurs facultés. Il n'y a jamais eu de nation croyant si fermement à un autre monde, et si peu préoccupé de celui-ci. Leur condition sur la terre est pour eux un problème; leur vie réelle et éternelle est un simple fait. Quoique, dans cette description, je songe principalement aux temps où ils n'avaient pas encore été mis en contact avec des conquérants étrangers, on peut aussi découvrir des traces de ce caractère chez les Hindous, tels qu'ils nous sont dépeints par les compagnons d'Alexandre, et même chez ceux de nos jours. La seule sphère où l'esprit indien se sente libre d'agir, de créer et d'adorer, c'est la sphère de la religion et de la philosophie; et les idées religieuses et métaphysiques n'ont nulle part jeté dans l'esprit d'une nation des racines aussi profondes que dans l'Inde. La forme qu'ont prise ces idées dans les différentes classes de la société, et aux différentes époques de la civilisation, varie naturellement de la superstition grossière au spiritualisme sublime. Mais, à considérer ces idées dans leur ensemble, nous ne trouvons pas dans l'histoire un autre exemple d'une nation chez laquelle la vie intérieure de l'âme ait absorbé aussi complètement toutes ses facultés.

Il était donc naturel que les monuments littéraires d'une telle nation, lorsqu'ils furent découverts pour la première fois dans des manuscrits sanscrits par Wilkins, par William Jones et d'autres indianistes, dussent captiver l'attention de tous ceux qui s'intéressaient à l'histoire de la race humaine. On avait sous les yeux une nouvelle page de la biographie de l'homme; il s'agissait d'étudier une littérature aussi vaste que celle de la Grèce ou celle de Rome. Les loi de Manu, les deux poëmes épiques, le Râmâyana et le Mahâbhârata, les six systèmes complets de philosophie, les traités d'astronomie et de médecine, les drames, les récits, les fables, les élégies et les poésies lyriques furent lus avec avidité, à cause de leur antiquité non moins qu'à cause de leur nouveauté.

Cependant la découverte nouvelle n'excitait encore un vif intérêt que chez quelques rares savants, et si la littérature indienne attirait les regards de ceux qui, du sommet de l'histoire universelle, contemplent les plus hautes cimes du génie humain, ce n'était que dans un petit nombre de cas. Herder, Schlegel, Humboldt et Gœthe découvrirent les points réellement importants dans la littérature sanscrite. Il virent ce qu'il y avait de naturel et d'original dans ces compositions, au milieu de tout ce qu'elles contenaient d'artificiel. Car, sans contredit, l'artificiel occupe une large place dans la littérature sanscrite. Partout nous y trouvons des systèmes, des règles et des modèles, des castes et des écoles, mais nulle part l'individua-

lité ni la spontanéité, et nous n'y apercevons que peu de signes d'une forte originalité et du génie.

Toutefois, il y a une époque dans cette littérature qui fait exception, et qui gardera sa place dans l'histoire de l'humanité, quand les noms de Kalidâsa et de Sakuntalâ auront été oubliés depuis longtemps. C'est l'époque la plus ancienne de toutes, celle du Véda. Peut-être l'esprit s'intéresse-t-il plus vivement à des œuvres d'une antiquité plus reculée; mais dans le Véda il y a plus que la simple antiquité. Nous avons ici la pensée antique exprimée en langage antique. Sans insister sur ce fait que même chronologiquement le Véda est le plus ancien en date de tous les livres des nations aryennes, toujours est-il que nous y pouvons étudier une période de la vie intellectuelle de l'homme à laquelle il n'y a point de parallèle dans aucune autre partie du monde. Dans les hymnes du Véda nous voyons l'homme abandonné à lui-même pour deviner l'énigme de cette vie. Nous le voyons ramper comme une créature de la terre, avec tous les désirs et toutes les faiblesses de sa nature animale. L'abondance, la richesse, la puissance, une nombreuse famille et une longue vie, voilà ce qu'il demande dans ses prières quotidiennes. Mais il commence à lever les yeux. Il contemple avec curiosité la tente du ciel, et demande par qui elle est soutenue. Il ouvre l'oreille au bruit des vents, et les interroge pour savoir d'où ils viennent et où ils vont. L'aurore le tire du sommeil, dissipe les ténèbres de

la nuit, et celui que ses yeux ne peuvent apercevoir, et qui semble, chaque matin, lui accorder le don de l'existence, il l'appelle « sa vie, son souffle, son brillant Maître et Protecteur. » Il donne des noms à toutes les forces de la nature, et après qu'il a nommé le feu Agni, la lumière du jour Indra, les orages Maruts, l'aurore Ushas, tous ces êtres semblent de la même nature que lui, et même d'une nature supérieure. Il les invoque, il célèbre leurs louanges, il les adore. Mais malgré tous ces dieux qui l'entourent, qui sont sous ses pieds et au-dessus de sa tête, le poëte primitif paraît encore ému et inquiet audedans de lui-même. Là aussi, dans son propre cœur, il a découvert une puissance qu'il faut nommer, une puissance plus proche de lui que tous les dieux de la nature, une puissance qui n'est jamais muette quand il prie, qui n'est jamais absente lorsqu'il craint et qu'il tremble. Elle semble inspirer ses prières, et cependant les écouter; elle semble vivre en lui, et cependant le conserver, lui et tout ce qui l'environne. Le seul nom qu'il soit capable de trouver pour cette puissance mystérieuse, c'est Bráhman; car bráhman a signifié originairement « puissance, volonté, désir, et la force propulsive et créatrice. » Mais ce bráhman impersonnel, dès qu'il est nommé, devient aussi quelque chose d'extraordinaire et de divin. Il finit par être rangé dans la multitude des dieux, par être un des personnages de la grande triade que l'on adore encore aujourd'hui. Et la pensée qui

est au-dedans du poëte reste encore sans être réellement nommée. Cette puissance qui n'est rien excepté elle-même, cette puissance conservatrice des dieux, du ciel et de tous les êtres vivants, flotte devant l'esprit du poëte, perçue mais non exprimée. Enfin il la nomme Âtman, car âtman, originairement « souffle » ou « esprit, » vient à signifier le *soi* et le *soi* seulement, le *soi* divin ou humain, le *soi* qui crée ou qui souffre, le *soi* qui est un ou tout, mais toujours indépendant et libre. « Qui a vu le premier-né, » demande le poëte, « lorsque celui qui n'a pas d'os [c'est-à-dire de forme] soutenait celui qui avait des os? Où étaient la vie, le sang, l'Âtman du monde? Qui est allé demander ceci à quelqu'un qui le sût? » (*Rv.* I, 164, 4). Cette idée d'un *soi* divin ayant une fois été exprimée, tout le reste devait reconnaître sa suprématie : « Âtman est le maître de toutes choses, Âtman est le roi de toutes choses. De même que tous les rayons d'une roue sont contenus entre le moyeu et les jantes, toutes choses sont contenues dans cet Âtman; tous les âtmans sont contenus dans cet Âtman (1). Brâhman lui-même n'est qu'Âtman (2). »

Cet Âtman grandit aussi; mais il grandit, pour ainsi dire, sans attributs. Le soleil est appelé l'Âtman de tout ce qui se meut et de tout ce qui reste immobile (*Rv.* I, 115, 1), et plus fréquemment encore âtman

(1) B*r*ihad-âra*n*yaka, IV, 5, 15, éd. Roer, p. 487.
(2) *Ibid.*, p. 478. *Kh*ândogya-upanishad, VIII, 3, 3-4.

devient un simple pronom. Mais Âtman n'a été le sujet d'aucun mythe ni l'objet d'aucun culte, différant en cela du Brâhman (neut.), qui a ses temples dans l'Inde encore aujourd'hui, et qui est adoré sous le nom de Brâhman (masc.), avec Vishnu et Siva, et les autres dieux populaires. L'idée de l'Âtman ou du *soi*, comme un pur cristal, était trop transparente pour la poésie, et c'est pourquoi elle fut exclusivement du domaine de la philosophie, qui la travailla dans tous les sens, comme le prisme à travers lequel il faut regarder cet univers, et qui l'observa comme le miroir où se réfléchissent tous les objets de la connaissance. Mais la philosophie est postérieure au Véda, et ce n'est que de l'époque védique que j'ai à m'occuper ici (1).

Dans le Véda donc nous pouvons étudier une théo-

(1) En écrivant ce que je viens de dire, je songeais à cette opération mentale qui fut nécessaire pour créer des mots tels que brahman, âtman et autres, plutôt qu'à l'emploi qu'on a fait de ces mots dans la litterature ancienne de l'Inde. On pourrait m'objecter, par exemple, que bráhman (neut.), signifiant la force créatrice ou la cause principale de toutes choses, ne se rencontre pas dans le Rig-véda. Cela est vrai. Mais ce mot se trouve employé dans ce sens dans l'Atharva-véda, et dans plusieurs des Brâhmanas. Dans ces écrits il est question du « plus ancien ou plus grand Bráhman qui gouverne tout ce qui a été ou sera. » Il est dit que le ciel appartient à Bráhman seul (*Atharva-véda,* X, 8, 1). Dans les Brâhmanas, ce Bráhman est appelé le premier-né, celui qui existe par lui-même; le meilleur des dieux, celui qui affermit le ciel et la terre. Même les esprits vitaux sont identifiés avec Bráhman (*Satapatha-brâhmana,* VIII, 4, 9, 3).

Dans d'autres endroits ce même Bráhman est représenté comme existant dans l'homme, par exemple dans l'Atharva-véda, X, 7, 17,

gonie, dont celle d'Hésiode n'est que le dernier chapitre. Nous y pouvons observer le développement naturel de l'esprit humain, et les résultats auxquels ce développement peut atteindre dans les conditions les plus favorables. Le poëte védique a reçu tout ce que la nature peut donner. Nous le voyons comblé des plus précieux fruits de la terre, vivant sous un ciel transparent et resplendissant, entouré des sites les plus grandioses et de la plus magnifique végétation, possédant un langage « capable de donner une âme aux objets des sens, et un corps aux abstractions de la métaphysique. » Nous avons le droit d'être exigeants à son égard ; seulement il ne faut pas nous attendre à rencontrer dans des poëmes composés pendant la jeunesse de l'humanité la philosophie du dix-neuvième siècle, ni les beautés de Pindare, ni,

où nous pouvons observer la transition du Bráhman neutre à Bráhman conçu comme étant du masculin :

Ye purushe bráhma vidus te vidu*h* paramesh*th*inam,
Yo veda paramesh*th*ina*m*, ya*s* *k*a veda pra*g*âpatim,
*G*yesh*tham* ye brâhma*nam* vidus, te skambham anu sa*m*vidu*h*.

« Ceux qui connaissent Bráhman dans l'homme, ceux-là connaissent le plus haut [des dieux], — celui qui connaît le plus haut [des dieux], et celui qui connaît Pra*g*âpati [le maître des créatures], — et ceux qui connaissent le plus ancien Brâhma*n*a, ceux-là connaissent le fond [l'abîme]. »

Le mot Brâhma*n*a employé ici est une forme dérivée de Bráhman ; mais ce qu'il y a de plus important dans ces vers, c'est qu'ils mêlent ensemble un nom neutre et un nom masculin, une divinité impersonnelle et une divinité personnelle. La fusion fut complète quand on eut changé même grammaticalement le neutre Bráhman en Bráhman, nom masculin, changement que nous voyons opéré dans

comme certaines personnes le voudraient, les vérités du christianisme. Peu de gens comprennent les enfants, et moindre encore est le nombre de ceux qui comprennent l'antiquité. Si nous cherchons dans le Véda un style poétique soutenu, des images saisissantes, de hardies combinaisons d'idées, nous serons désappointés. Ces poëtes primitifs pensaient pour eux-mêmes plus que pour les autres. Dans leurs expressions, ils cherchaient à rendre fidèlement leur pensée, plutôt qu'à plaire à l'imagination de leurs auditeurs. Ce fut chez eux une grande besogne, accomplie pour la première fois, de lier ensemble des pensées et des mots, de trouver des expressions, ou de créer des noms nouveaux. Si nous voulons voir dans le Véda des comparaisons, il nous faut regarder les mots eux-mêmes, lesquels, quand on rapproche leur signification verbale de leur signification radicale, nous apparaissent tout pleins de métaphores hardies : nulle traduction dans aucune langue moderne ne

les Âra*n*yakas, où nous trouvons Bráhman employé comme nom d'un dieu. C'est ce Bráhman (avec l'accent sur la première syllabe), et non pas, comme on l'a supposé, brahmán « le prêtre, » qui reparaît dans la littérature plus moderne comme un des personnages de la triade divine, Bráhman, Vish*n*u, *S*iva.

Le nom neutre bráhman est employé dans le Rig-véda dans le sens de « prière, » originairement ce qui s'échappe de l'âme, et, en un sens, ce qui est révélé. C'est pourquoi bráhman est employé plus tard comme nom collectif pour désigner le Véda, la parole sacrée.

Un autre mot, ayant l'accent sur la dernière syllabe, est brahmán, l'homme qui prie, qui dit des prières à haute voix, le prêtre, et, plus tard, *le Brahmane* de profession. Il est souvent employé avec cette signification dans le Rig-véda (I, 108, 7), mais il n'y a pas encore pris le sens de Brahmane de naissance ou de caste.

saurait les rendre de manière à en donner une idée exacte et complète. Quant à la beauté du style, il la faut découvrir dans l'absence de tout effort, et dans la simplicité des cœurs qui ont conçu ces poëmes. A cette époque, la prose était inconnue, ainsi que la distinction entre la prose et la poésie. C'est l'imitation réfléchie de ces chants primitifs inspirés par la nature, qui donna naissance plus tard à la poésie, dans notre sens du mot, c'est-à-dire à la poésie en tant qu'elle est un art, avec ses syllabes comptées, ses nombreuses épithètes, sa rime et son rhythme, et tous les attributs conventionnels de « la pensée mesurée. »

Pourtant dans le Véda lui-même (quand on n'entendrait par là que le Rig-véda seulement, les trois autres Védas n'offrant qu'un intérêt liturgique et appartenant à une sphère entièrement différente), nous rencontrons bien des procédés artificiels, bien des imitations, et par conséquent nombre d'hymnes qui sont modernes auprès des autres. Il est vrai que les 1017 hymnes du Rig-véda furent réunis dans un recueil, qui existait sous cette forme avant qu'on eût composé un seul de ces minutieux commentaires théologiques connus sous le nom de Brâhma*n*as, c'est-à-dire antérieurement à l'an 800 avant notre ère. Mais avant cette date, ces hymnes ont dû exister pendant des siècles. Dans des chants différents se rencontrent les noms de rois différents, et nous voyons passer devant nous plusieurs générations de

familles avec différentes générations de poëtes. Il est fait mention de chants anciens et de chants nouveaux. Des poëtes dont nous possédons les compositions sont cités comme ayant été les Rishis ou les voyants de l'ancien temps; et dans d'autres hymnes leurs noms sont entourés d'une auréole légendaire. Dans certains cas il est possible d'indiquer des chapitres et des livres tout entiers où la pensée et le langage sont manifestement plus modernes que dans d'autres parties du recueil, et appartiennent clairement à une période secondaire. Mais cela n'empêche pas que le Rig-véda ne soit un monument authentique, dont les parties les plus récentes remontent au moins à l'époque de Lycurgue, et qui nous permet d'observer une des phases les plus primitives de l'esprit humain. Cet antique recueil de chants sacrés met sous nos yeux, dans toute sa réalité, une période de l'histoire dont il ne nous reste en Grèce que des traditions ou des noms, comme ceux d'Orphée et de Linus; et dans le monde aryen, aucun document littéraire ne pourra jamais nous rapprocher des commencements du langage, de la pensée et de la mythologie, plus que ne le fait le Rig-véda.

Quoiqu'on ait consacré beaucoup de temps, en Angleterre et en Allemagne, à une étude approfondie du Véda, le moment n'est pas encore venu de le traduire dans son ensemble. Il est possible et il est intéressant de le traduire littéralement, ou en adoptant les interprétations proposées par les commentateurs

indiens, depuis Yâska, au cinquième siècle avant Jésus-Christ, jusqu'à Sâya*n*a qui vivait dans le quatorzième siècle de l'ère chrétienne. C'est ce dernier parti qu'a pris M. Wilson dans sa traduction : aussi, en se conformant strictement à cette règle, et en s'interdisant toute interprétation conjecturale même dans les passages où une telle interprétation s'offrait le plus naturellement, il a donné à son travail un caractère défini et une valeur durable. Quoique la grammaire du Véda soit irrégulière et encore assez flottante, on a résolu à peu près toutes les difficultés qu'elle présente; et on a découvert l'étymologie et le sens de bien des mots inconnus dans le sanscrit plus moderne. Beaucoup d'hymnes qui ne sont que des prières pour demander l'abondance des aliments, des bestiaux, ou une longue vie, ont été traduits, et il ne peut rester aucun doute sur la pensée qui les a inspirés. Mais si l'on excepte ces hymnes où l'adorateur ne fait simplement que solliciter les faveurs des dieux, le monde des idées védiques se trouve placé si complétement par delà notre horizon intellectuel, qu'au lieu de traduire, nous ne pouvons encore que former des conjectures et des combinaisons d'idées. Ici ce n'est plus une simple question de déchiffrement ingénieux. Nous pouvons noter tous les endroits où se rencontre un mot obscur; nous pouvons les comparer les uns avec les autres, et chercher pour ce mot un sens qui puisse s'adapter à tous ces passages; mais la difficulté est

de découvrir un sens que nous puissions nous approprier à nous-mêmes, et qu'il nous soit possible de faire passer par analogie dans notre langue et dans notre pensée. Il faut que nous soyons capables de traduire nos sentiments et nos idées dans le langage des poëtes védiques en même temps que nous traduisons leurs poëmes et leurs prières en notre propre langue. Nous ne devons pas désespérer, même dans les cas où leurs expressions semblent n'avoir aucune portée, et où leurs idées semblent infécondes ou étranges. Ce qui paraît puéril au premier abord pourra, dans un moment plus heureux, nous révéler chez le Rishi une simplicité sublime; et, même dans des expressions faibles et pauvres, nous pourrons sentir des aspirations vers quelque haute et noble idée. Quand l'indianiste aura fini sa tâche, le poëte et le philosophe devront la reprendre et l'achever. Que l'indianiste rassemble et compare les passages qui doivent être confrontés; qu'il adopte ou rejette les sens proposés pour les mots; qu'il dise ce qui est possible ou ce qui n'est pas possible d'après les lois de l'idiome védique; qu'il étudie les commentaires, les Sûtras, les Brâhma*n*as, et même les ouvrages postérieurs de la littérature sanscrite, afin d'épuiser toutes les sources qui peuvent lui fournir quelques secours. Il ne devra pas dédaigner la tradition des Brahmanes, même quand leur interprétation est évidemment fausse, et que les causes de leur erreur sont palpables. Savoir ce qu'un passage ne peut pas signifier

est souvent la clef pour arriver à en découvrir le sens véritable ; et quelques raisons que l'on allègue pour se refuser à faire une lecture attentive des interprétations traditionnelles fournies par Yâska ou par Sâya*n*a, nous pouvons les rattacher toutes à un *argumentum paupertatis* mal déguisé. Il n'est pas une ligne des Brâhma*n*as, des Sûtras, de Yâska et de Sâya*n*a, que nous ne devions étudier avec soin avant de nous risquer à proposer une interprétation qui nous serait propre. Quoique Sâya*n*a soit le commentateur le plus moderne du Rig-véda, c'est lui qui nous donne en somme les explications les plus simples et les plus sensées. La plupart de ses absurdités étymologiques doivent être mises sur le compte de Yâska; et les interprétations allégoriques qu'il déclare possibles, afin de satisfaire aux exigences de la métaphysique, de la théologie et de la liturgie, doivent être imputées à son respect pour les Brâhma*n*as. Ces derniers traités, quoiqu'ils se rapprochent le plus par leur date des hymnes du Rig-véda, sont remplis des interprétations les plus frivoles et les plus inconsidérées. Lorsque le vieux poëte s'écrie, le cœur ému, « Qui est le plus grand des dieux? Qui doit être célébré le premier dans nos chants? » — l'auteur du Brâhma*n*a voit dans le pronom interrogatif *Qui* un nom divin; un certain dieu *Qui* est invoqué dans les sacrifices, et les hymnes qui lui sont adressés sont appelés *Hymnes à Qui*. Pour que de telles méprises fussent possibles, il faut qu'il y ait

eu un intervalle considérable entre la composition des hymnes et celle des Brâhma*n*as. De même que les auteurs des Brâhma*n*as furent aveuglés par la théologie, les auteurs des Niruktas, glossaires de date encore plus récente, furent trompés par des fictions étymologiques ; et l'autorité dont jouissaient ces deux classes d'écrivains égara des commentateurs plus modernes et plus sensés, tels que Sâya*n*a. Quand le jugement de Sâya*n*a n'est point faussé par son respect pour ces vieux commentateurs, son explication des hymnes est toujours au moins rationnelle ; mais l'éducation qu'il avait reçue dans les écoles ne pouvait jamais lui permettre d'accepter cette méthode de libre interprétation, qu'une étude comparative de ces vénérables monuments fait nécessairement adopter, comme la seule vraie méthode, par les savants modernes qui n'ont pas à se défaire des mêmes préjugés. Il nous faut donc découvrir nous-mêmes les véritables vestiges de ces vieux poëtes ; et, si nous les suivons avec grande attention, nous trouverons qu'avec quelque effort il nous est encore possible de marcher sur leurs pas. Nous sentirons que nous sommes bien réellement face à face avec des hommes dont les conceptions deviennent intelligibles pour nous dès que notre esprit s'affranchit des habitudes de la pensée moderne. Nous ne réussirons pas toujours dans cette tâche : certains mots, certains vers, parfois même des hymnes entiers resteront nécessairement pour nous lettres closes. Mais toutes les fois

que nous pourrons faire revivre ces restes de la pensée et de la piété des premiers âges, nous aurons devant nous une antiquité plus vivante que dans toutes les inscriptions de l'Égypte et de Ninive. Nous n'aurons pas seulement sous les yeux les noms et les dates d'anciennes dynasties et batailles, mais des pensées et des espérances anciennes, une ancienne religion et d'anciennes erreurs, l'homme antique tout entier, qui a vieilli maintenant, mais qui était alors dans la fraîcheur de la jeunesse, et simple et vrai dans ses prières et dans ses chants.

Dans le Véda nous pouvons également discerner le penchant de l'esprit hindou pour la réflexion, mais ses tendances mystiques n'y sont pas encore aussi sensibles. Nous n'y voyons que peu d'idées philosophiques, et celles qui s'y trouvent ne sont encore qu'en germe. Le côté actif de la vie est plus en relief dans ces vieux poëmes, et nous y rencontrons de temps en temps des guerres de rois, des rivalités de ministres, des triomphes et des défaites, des chants guerriers et des imprécations. Les sentiments moraux et le souci des intérêts matériels n'y sont pas encore absorbés par des songes creux. Néanmoins on peut déjà deviner dans l'enfant les passions qui se développeront dans l'homme fait, et il y a dans le Véda des hymnes, quoiqu'en petit nombre il est vrai, qui sont si pleins de pensées et de spéculations philosophiques, qu'ils n'auraient pu être conçus chez aucun autre peuple à une époque aussi primitive. Je ne

citerai qu'un exemple, le cent vingt-neuvième hymne du dixième livre du Rig-véda, lequel a attiré, il y a longtemps, l'attention de l'éminent savant H. T. Colebrooke. En jugeant cet hymne il ne faut pas oublier qu'il a été écrit, non par un philosophe gnostique ou panthéiste, mais par un poëte qui se proposait à lui-même ces doutes et ces problèmes, ne songeant nullement à convaincre ni à troubler des auditeurs, et ne faisant qu'exprimer ce qui lui avait pesé sur l'esprit, comme des poëtes plus modernes chanteraient les doutes et les chagrins de leur cœur.

« Rien n'existait alors, ni l'être ni le non-être ; le ciel brillant n'était pas encore, ni la large toile du firmament étendue au-dessus. Par quoi tout était-il enveloppé, protégé et caché ? Était-ce par les profondeurs insondables des eaux ?

« Il n'y avait point de mort, ni d'immortalité ; pas de distinction entre le jour et la nuit. L'être unique respirait seul, ne poussant aucun souffle, et depuis il n'y a eu rien autre que lui.

« Il y avait les ténèbres, et tout était plongé, à l'origine, dans l'obscurité profonde, — océan sans lumière.

« La semence, qui reposait encore cachée dans son enveloppe, germa tout à coup par la vive chaleur. Puis vint s'y joindre pour la première fois l'amour, source nouvelle de l'esprit.

« Oui, les poëtes, méditant dans leur cœur, ont

découvert ce lien entre les choses créées et ce qui était incréé. Cette étincelle qui jaillit partout, qui pénètre tout, vient-elle de la terre ou du ciel?

« Alors furent semées les semences de la vie, et les grandes forces apparurent, la nature au-dessous, la puissance et la volonté au-dessus.

« Qui connaît le secret? Qui nous a dit ici d'où est sortie cette création si variée? Les Dieux eux-mêmes sont arrivés plus tard à l'existence : qui sait d'où a été tiré ce vaste monde?

« Celui qui a été l'auteur de toute cette grande création, soit que sa volonté l'ait ordonnée, soit que sa volonté ait été muette, le Très-Haut « Voyant » qui réside au plus haut des cieux, c'est lui qui le sait, — ou peut-être lui-même ne le sait-il pas. »

Si maintenant nous quittons les pensées du Véda pour nous occuper un instant de l'idiome dans lequel il a été écrit, nous verrons que la grammaire de cette langue est importante sous bien des rapports. Elle diffère tellement de la grammaire des poëmes épiques que cela seul suffirait pour marquer la distance qui sépare ces deux époques de la langue et de la littérature. Dans les anciens hymnes, beaucoup de mots ont conservé une forme plus primitive et se rapprochent par conséquent davantage des mots congénères en grec ou en latin. Ainsi, par exemple, le sanscrit moderne *nisâ* « nuit » est une forme particulière au sanscrit, et la dérivation en est diffé-

rente de celle de *nox* et de νύξ. Le védique nas ou nak se rapproche du mot latin autant qu'il est possible. De même nous trouvons dans le sanscrit ordinaire mûshas et mûshikâ « souris, » l'anglais *mouse*, lesquels mots sont tous deux des formes dérivées si on les compare avec le latin *mus, muris*. Le sanscrit védique a conservé le même nom primitif dans le pluriel mûsh-as = le latin *mures*. Il y a aussi des mots védiques qui ont complétement disparu du sanscrit moderne, tandis qu'ils sont restés en grec et en latin. Dyaus « ciel » ne se rencontre pas comme nom masculin dans le sanscrit ordinaire; mais il se trouve avec ce genre dans le Véda, et atteste ainsi l'ancienneté du culte rendu par les Aryens à Dyaus, le Zeus grec. Ushas « aurore » est aussi un nom neutre dans le sanscrit plus moderne. Dans le Véda, c'est un nom féminin; et nous savons, par la forme latine *Aurora*, qui s'en rapproche beaucoup, que la forme secondaire Ushâsâ, qui se trouve également dans le Véda, appartient à une haute antiquité. La déclinaison et la conjugaison védiques sont plus riches en formes grammaticales, mais moins fixées dans l'usage, qu'elles ne l'ont été par la suite. C'est, par exemple, un fait curieux qu'il n'existe pas de subjonctif dans le sanscrit ordinaire. Les Grecs et les Romains possédaient ce mode, et on en découvrait même des traces évidentes dans la langue de l'Avesta. Il ne pouvait pas y avoir de doute que le subjonctif n'eût aussi existé primitivement en sans-

crit, et enfin on l'a trouvé dans les hymnes du Rig-véda. Des découvertes de ce genre peuvent sembler peu importantes, mais elles causent au grammairien la même joie qu'éprouve l'astronome, quand il découvre enfin dans le ciel l'astre dont ses calculs lui avaient révélé l'existence, et qu'il y cherchait depuis longtemps. Elles montrent qu'il y a un ordre naturel dans le langage, et que, par une induction solide, on peut établir des lois permettant de former des conjectures fort probables soit sur la forme, soit sur la signification des mots d'une langue quelconque, même quand il n'est parvenu jusqu'à nous que de minces débris de cette langue.

Octobre 1853.

LE ZEND-AVESTA.

Deux philologues, Rask et Grimm, en découvrant la loi de la correspondance des lettres, ont permis de déterminer la forme exacte de mots gothiques, dans bien des cas où il n'en existait aucune trace dans les documents littéraires de cette nation. On a recouvré des mots isolés, qui ne se trouvent pas dans Ulfilas, en appliquant certaines lois à leurs formes correspondantes en latin ou dans l'ancien haut-allemand, et en les retraduisant de cette manière en gothique. Mais, en Perse, on a fait une

conquête bien autrement grande. Ici il a fallu à la lettre que la philologie comparative commençât par créer tous les matériaux sur lesquels elle devait ensuite s'exercer. On ne connaissait que peu de chose concernant le langage parlé en Perse et en Médie avant la composition du Shah-Nameh de Firdusi (vers l'an 1000 de notre ère), et si nous avons aujourd'hui sous les yeux, déchiffrés, traduits et expliqués, des documents contemporains des trois époques de la langue perse, nous le devons entièrement à la méthode d'induction suivie par la philologie comparative. Grâce à cette méthode, nous pouvons maintenant comprendre la langue des Zoroastriens, la langue des Achéménides et celle des Sassanides, lesquelles représentent le perse dans trois périodes successives de son histoire, tandis que, il y a cinquante ans, on révoquait en doute le nom même et l'existence de ces idiomes.

Les travaux d'Anquetil-Duperron, qui le premier traduisit le Zend-Avesta, furent ceux d'un hardi explorateur, non pas d'un savant, dans l'acception moderne de ce mot. La première analyse scientifique de la langue de l'Avesta fut faite par Rask, à l'aide des matériaux recueillis par Duperron et par lui-même. Il prouva :

1. Que le zend n'était pas du sanscrit corrompu, ainsi que l'avait supposé W. Erskine, mais qu'il en différait comme le grec, le latin et le lithuanien diffèrent entre eux en même temps que du sanscrit;

2. Que le persan moderne est réellement dérivé du zend, comme l'italien est dérivé du latin; et

3. Que la rédaction de l'Avesta, ou des ouvrages de Zoroastre, doit être antérieure au moins à la conquête d'Alexandre. L'opinion que le zend était une langue artificielle (comme l'ont pensé d'éminents orientalistes, à commencer par sir William Jones), est passée sous silence par Rask, comme ne méritant pas une réfutation.

La première édition des textes zends, la restitution critique des manuscrits, l'esquisse d'une grammaire zende, la traduction et l'analyse philologique de portions considérables des ouvrages de Zoroastre furent l'œuvre d'Eugène Burnouf. C'est lui qui fut le vrai fondateur de la philologie zende. Les travaux de Burnouf et les précieuses remarques de Bopp dans sa *Grammaire comparée* ont prouvé clairement que le zend, sous le rapport de la grammaire et du dictionnaire, se rapproche du sanscrit plus qu'aucun autre idiome indo-européen. Beaucoup de mots zends peuvent être retraduits en sanscrit par un simple changement des lettres zendes en la forme sanscrite correspondante. Au point de vue de la *correspondance des lettres,* en prenant cette expression dans le sens où l'employait Grimm, le zend occupe une place à côté du sanscrit et des langues classiques (1). Il diffère du sanscrit principalement dans ses sifflantes,

(1) [La substitution des consonnes dans les langues indo-euro-

ses nasales et ses aspirées. Le *s* sanscrit, par exemple, est représenté par le *h* zend, changement analogue à celui d'un *s* original en l'aspirée grecque; seulement, en grec, ce changement n'est pas général. Ainsi, le nom géographique hapta hendu, qui se trouve dans l'Avesta, devient intelligible si nous remplaçons le *h* zend par le *s* sanscrit. Car sapta sindhu, ou les « sept rivières, » est l'ancien nom védique de l'Inde elle-même, qui a été ainsi nommée à cause des cinq rivières du Penjab, de l'Indus et de la Sarasvatî.

Là où le sanscrit diffère des rameaux septentrionaux de la famille aryenne, soit pour les mots, soit pour les particularités grammaticales, il concorde souvent avec le zend. Dans toutes ces langues, les noms de nombre sont identiques jusqu'à cent. Mais sahasra « mille » est particulier au sanscrit, et ne se rencontre dans aucun des idiomes indo-européens, excepté dans le zend, où il est transformé en hazanra. C'est ainsi que les dialectes germaniques et slaves ont un mot qui leur est particulier, pour exprimer le nombre mille, de même que nous trouvons en grec et en latin beaucoup de vocables communs que nous chercherions en vain dans les autres langues indo-européennes. Ces faits ont une grande signification historique; et, dans le cas actuel, ils prou-

péennes a été étudiée avec grand soin par M. Max Müller dans ses *Leçons sur la science du langage*, 2e série. Voir le tome Ier, p. 251-282 de notre traduction française. Tr.]

vent que le zend et le sanscrit sont restés unis longtemps après s'être détachés de la souche commune des langues indo-européennes.

Pour ce qui est de la religion et de la mythologie, la ressemblance entre la Perse et l'Inde est encore plus frappante. Des dieux inconnus chez toutes les autres nations indo-européennes sont adorés sous un même nom en sanscrit et en zend; et si nous trouvons quelques-unes des expressions les plus sacrées en sanscrit, changées dans le zend en des noms de démons, c'est là une nouvelle preuve que nous avons ici les effets ordinaires d'un schisme qui divisa une communauté autrefois unie.

Burnouf, après avoir comparé la langue et la religion de l'Avesta principalement avec le sanscrit classique plus moderne, inclina d'abord pour l'opinion que ce schisme s'était produit en Perse, et qu'à la suite de cette scission les Brahmanes dissidents avaient émigré dans l'Inde. Telle est encore l'opinion généralement reçue, mais les faits nouveaux révélés par l'étude du Véda ne permettent plus de la soutenir. Quand on compare le zend avec le sanscrit classique, on trouve dans beaucoup de ses formes grammaticales un caractère plus primitif que dans les formes sanscrites correspondantes. Mais nous pouvons maintenant montrer (et Burnouf lui-même l'a reconnu), qu'alors l'idiome védique diffère du sanscrit plus moderne précisément sur les mêmes points, et qu'il a conservé la même forme primitive et irrégulière que le zend. Je

pense encore que le nom *zend* était originairement une altération du mot sanscrit *Kh*andas « mètre » (cf. le latin *scandere*) (1), lequel est le nom donné à l'idiome du Véda par Pâ*n*ini et d'autres. Quand nous lisons dans la grammaire de Pâ*n*ini que certaines formes se rencontrent dans le *Kh*andas, mais non pas dans la langue classique, nous pouvons presque toujours traduire

(1) La dérivation de *Kh*andas « mètre » de la même racine qui a donné le latin *scandere* me semble encore la plus plausible. Dans la *Grammaire de la langue parsie* de Spiegel (Préface, et p. 205), et dans sa traduction du Vendidad (p. 44 et 292), on trouvera les explications diverses de ce mot proposées par les savants de l'Orient et de l'Occident. Que le *kh* initial en sanscrit puisse représenter un sk original, c'est ce que personne n'a jamais nié, que je sache. (Curtius, *Grundzüge*, p. 60.) Ce n'est pas non plus une objection sérieuse de dire que la racine *Kh*and, dans le sens de « marcher pas à pas » ou « enjamber, » ne s'est pas fixé en sanscrit comme thème verbal, mais seulement comme thème nominal. La même chose est arrivée mainte et mainte fois, et Yâska lui-même a remarqué que c'est là un résultat nécessaire du développement dialectique du langage. (Voir *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* vol. VIII, p. 373 et suiv.) Que le latin *scandere*, dans le sens de « scander, » appartienne à une période moderne de la langue, cela ne fait absolument rien à la question. Ce qui est réellement important, c'est simplement ceci, que les principales nations aryennes sont d'accord pour représenter le mètre comme une sorte de marche faite pas à pas ou par enjambées. Nous n'avons pas à examiner ici si cette conception fut suggérée par le fait que la récitation de la poésie ancienne était accompagnée de la danse ou des mouvements cadencés du chœur. (*Carmen descindentes tripodaverunt in verba hæc : Enos Lases,* etc. Orelli, *Inscript.* nº 2271.) Le fait est là, à savoir, que les habitants de l'Inde, de la Grèce et de l'Italie s'accordent tous pour nommer les éléments constitutifs de leurs vers des *pieds* ou des *pas* (πούς, *pes*, en sanscrit *pad* ou *pâda;* padapañkti « rangée de pieds » et *g*agatì, c'est-à-dire *andante,* sont des noms de mètres sanscrits). Ce n'est donc pas trop de dire que ces hommes ont pu considérer le rhythme

le mot *Kh*andas par zend, car presque toutes ces remarques s'appliquent également à l'idiome de l'Avesta.

Pour ce qui est de la mythologie, les *nomina* et les *numina* de l'Avesta paraissent aussi à première vue plus primitifs que ceux de Manu ou du Mahâbhârata. Mais si l'on se place, pour les considérer, dans le

poétique comme une sorte de marche faite pas à pas ou par enjambées, et qu'ils ont pu le nommer, en conséquence, une « enjambée. » Si donc nous trouvons en sanscrit *kh*andas, c'est-à-dire scandas, signifiant « mètre, » et si nous trouvons en outre premièrement que le latin *scando* (d'où *sca*[*d*]*la*) a signifié originairement « marcher pas à pas, » comme l'attestent *ascendo* et *descendo,* et deuxièmement que skand a en sanscrit le même sens que *scando* en latin, sûrement il ne peut guère y avoir de doute sur la pensée qui a présidé à la formation du mot sanscrit qui signifie « mètre, » *kh*andas. Les grammairiens hindous dérivent *kh*andas soit de *kh*ad « couvrir, » soit de *kh*ad « faire plaisir à. » Pour ce qui concerne les lettres du mot, chacune de ces étymologies est possible. Mais faudra-t-il accepter l'interprétation dogmatique donnée par les théologiens des *Kh*andogas, qui nous disent que les mètres furent nommés *kh*andas, parce que les dieux s'en servaient pour se couvrir quand ils avaient peur de la mort? Ou faudra-t-il dire avec les théologiens des Vâ*g*asaneyins que les *kh*andas furent ainsi appelés, parce qu'ils faisaient plaisir à *P*ra*g*âpati? Des interprétations aussi puériles nous montrent seulement que les Brahmanes n'avaient conservé par la tradition aucun sentiment de la signification étymologique de ce mot, et que nous sommes parfaitement libres d'essayer de déterminer, d'après les lois ordinaires de l'étymologie scientifique, la pensée originelle que ce mot exprimait. De tout ce qu'on a écrit sur l'étymologie de *kh*andas je citerai seulement une très-heureuse remarque de M. Kuhn qui fait remonter le norrois *skald* « poëte » à la même racine que le sanscrit *kh*andas « mètre. » (Kuhn, *Zeitschrift,* vol. III, p. 428; Legerlotz, *ibid*, vol. VIII, p. 399.) Des exemples analogues du changement de *nd* en *ld* se trouvent dans le sanscrit skandhas, l'anglo-saxon *sculdor,* anglais moderne *shoulder* « épaule, » et dans l'allemand *kind,* l'anglais *child* « enfant. » (Grimm, *Geschichte der Deutschen Sprache,* p. 341.)

monde védique, ils changent immédiatement d'aspect et ne nous apparaissent plus que comme des images réfléchies, oú comme des réfractions des dieux primitifs et substantiels du Véda. On peut maintenant prouver, même à l'aide des connaissances géographiques contenues dans leurs livres sacrés, que les Zoroastriens avaient résidé dans l'Inde avant d'émigrer en Perse. Je dis les Zoroastriens, car rien ne nous autorise à étendre cette assertion aux habitants de la Perse et de la Médie en général. Que les Zoroastriens et leurs ancêtres soient partis de l'Inde pendant la période védique, c'est un fait qui peut être établi aussi sûrement que l'origine grecque des fondateurs de Massilie. Les traditions géographiques que nous trouvons dans le premier Fargard du Vendidad ne sauraient être citées comme une objection contre cette opinion. Si elles étaient anciennes et authentiques, elles exprimeraient un souvenir conservé chez les Zoroastriens, mais oublié par les poëtes védiques, et remontant à une époque antérieure à celle où ils sont descendus ensemble et pour la première fois dans le pays des Sept-Rivières. Si ces traditions, comme c'est plus probable, sont de date plus moderne, elles représentent peut-être une conception géographique qu'ont eue les Zoroastriens, quand, après leur sortie de la terre des Sept-Rivières, ils ont connu de nouvelles contrées et de nouveaux peuples (1).

(1) Le caractère purement mythologique de ce chapitre a été démontré par M. Michel Bréal, *Journal Asiatique,* 1862.

Ces questions et autres semblables, très-importantes pour l'histoire primitive de la langue et de la mythologie des Aryens, ne pourront avoir une solution définitive que quand on aura publié entièrement le Véda et l'Avesta. C'est ce que savait fort bien Burnouf, et c'est pour cette raison qu'il avait remis à un autre temps la publication de ses recherches sur les antiquités de la nation iranienne. Telle est aussi la conviction de Westergaard et de Spiegel, qui travaillent, chacun de son côté, à préparer une édition de l'Avesta, et qui, tout en différant d'avis sur bien des points, sont d'accord pour considérer le Véda comme la meilleure clef de l'Avesta. M. Roth, de Tubingue, a bien exprimé la relation mutuelle du Véda et du Zend-Avesta par l'image suivante : « Le Véda, dit-il, et le Zend-Avesta sont comme deux rivières issues d'une source commune : les eaux du Véda sont plus abondantes et plus pures, et ont mieux conservé leurs qualités originelles; celles du Zend-Avesta ont été corrompues de diverses manières, leur cours a été détourné, et il nous est impossible de les suivre avec certitude jusqu'à leur source. »

Quant à la langue des Achéménides, laquelle nous est représentée par le texte perse des inscriptions cunéiformes, du moment qu'on en put lire quelques mots, il fut impossible de ne pas reconnaître son identité avec la langue de l'Avesta, arrivée à une nouvelle période de son évolution. Le déchiffrement de ces faisceaux de flèches à l'aide du zend et du

sanscrit a été un travail assez semblable à celui qu'il faudrait faire pour traduire une inscription italienne sans connaître l'italien et en s'aidant seulement du latin classique et du bas latin. Même avec la vive intuition et les combinaisons patientes d'un Grotefend, il n'eût pas été possible, sans le secours du zend et du sanscrit, de lire sur les murs des palais de la Perse autre chose que les noms propres et quelques titres; et, comme l'a fait remarquer Lassen, puisque ces inscriptions, à toute époque antérieure, n'auraient paru aux humanistes et aux orientalistes qu'un assemblage bizarre de clous, de coins ou de flèches, ce semble presque un fait providentiel qu'elles aient été retrouvées au moment même où la découverte et la connaissance du sanscrit et du zend permettaient aux savants de l'Europe de vaincre les difficultés offertes par l'interprétation de ces caractères inconnus (1).

En examinant plus soigneusement la langue et la grammaire de ces annales de la dynastie achéménide, gravées sur la montagne de Behistoun, on découvrit un fait curieux, qui sembla intervertir la relation his-

(1) [M. Maury a fait l'historique de la découverte et du déchiffrement des inscriptions cunéiformes depuis le moment où elles furent signalées pour la première fois, il y a près de deux siècles et demi, par Pietro della Valle, jusqu'aux derniers et remarquables travaux dont elles ont été l'objet. (*Ninive et Babylone d'après les récentes découvertes de l'archéologie,* dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 mars 1868.) Voir aussi l'intéressant écrit de M. Paul Glaise, *Les inscriptions cunéiformes et les travaux de M. Oppert,* Metz et Paris, 1867. Tr.]

torique entre la langue de Zoroastre et celle de Darius. Tout d'abord les historiens se contentèrent d'apprendre que les édits de Darius pouvaient être expliqués par l'idiome de l'Avesta, et que la différence entre les deux idiomes impliquait manifestement un laps de temps considérable, au point qu'il était désormais impossible d'identifier Darius, fils d'Hystaspe avec Gushtasp, le disciple mythique de Zoroastre. Dans la langue de l'Avesta, quoiqu'elle ne soit certainement pas la langue de Zarathustra (1), on voyait une grammaire si riche et des formes si primitives auprès de celles des inscriptions, qu'il était facile de reconnaître que des siècles ont dû s'écouler entre les deux époques représentées par ces deux couches de langage. Mais quand les formes de ces langues eurent été soumises à une analyse plus minutieuse, il devint évident que le système phonétique des inscriptions cunéiformes était plus primitif et plus régulier que même celui

(1) Spiegel a donné les résultats de ses recherches sur l'antiquité des différentes parties de l'Avesta dans les termes suivants :

« Nous sommes maintenant préparé à essayer de ranger par ordre d'ancienneté les différentes divisions du Zend-Avesta. Nous plaçons d'abord la seconde partie du Yasna, dont la langue est plus archaïque que celle du reste du Zend-Avesta, mais qui n'a cependant pas été composée par Zoroastre lui-même, puisqu'il y est nommé à la troisième personne : d'ailleurs tout donne à supposer que ni lui ni son disciple Gushtasp n'étaient plus en vie au temps où cette seconde partie fut composée. Le deuxième rang appartient incontestablement au Vendidad. Je ne crois pas que ce livre ait été composé originairement tel qu'il existe aujourd'hui. Il y a été fait des interpolations, les unes plus anciennes, d'autres plus modernes ; néanmoins sa forme actuelle date d'une époque fort reculée. L'antiquité de ce

des parties les plus anciennes de l'Avesta. Toutefois cette difficulté comporte une solution ; et, comme beaucoup d'autres difficultés de ce genre, si on parvient à l'éclaircir, elle aide à confirmer les faits mêmes et les théories qu'elle semblait d'abord détruire. La confusion du système phonétique de la grammaire zende provient sans doute de l'influence de la tradition orale. La tradition orale, surtout si elle est confiée à la garde d'un corps de prêtres savants, peut conserver durant des siècles les paroles sacrées d'une langue morte, pendant que la langue vivante parlée par ces prêtres et par leurs compatriotes se développe et s'altère : mais cette transmission orale subit du moins les influences lentes et imperceptibles d'une prononciation corrompue. Nulle part nous ne voyons ce fait plus clairement que dans le Véda, où des formes grammaticales, qui avaient

monument est prouvée par son contenu, qui montre clairement que la littérature sacrée n'était pas encore achevée.

« Le cas est tout différent pour les écrits de la troisième époque, parmi lesquels je range la première partie du Yasna et tous les Yeshts. On ne saurait se méprendre au caractère théologique de ces livres, les différentes divinités y ayant leurs attributs et leurs titres fixés dogmatiquement.

« En somme, il est intéressant de suivre le développement de la pensée religieuse dans les livres parsis. C'est un fait significatif que le plus ancien de ces livres, la seconde partie du Yasna, ne contient aucune doctrine arrêtée concernant la Divinité. Dans le Vendidad, lequel vient ensuite, nous voyons établi un système théologique, qui est encore, à sa manière, tolérant et scientifique. A ce système succède en dernier lieu la religion exclusive et cruelle qui a régné en Perse sous les Sassanides. »

cessé d'être intelligibles, furent soigneusement conservées, tandis que la prononciation primitive des voyelles s'était perdue, et que la structure simple des anciens mètres avait été détruite par l'adoption d'une prononciation plus moderne. La perte du digamma dans Homère est un exemple analogue. Il y a assurément des faits pour prouver que la rédaction du texte de l'Avesta, sous la forme où le possèdent aujourd'hui les Parsis de Bombay et de Yezd, est antérieure à la dynastie sassanide, c'est-à-dire à l'an 226 de J.-C. A partir de ce moment nous pouvons suivre ce texte, et, en une grande mesure, le contrôler à l'aide des traductions de l'Avesta, faites sous cette dynastie en langue huzvaresh. Même postérieurement à ces traductions, il semble qu'il ait été fait des additions aux livres sacrés des Zoroastriens; mais le nombre n'en a pas été considérable, et nous n'avons aucune raison pour douter que le texte de l'Avesta, tel qu'il existait au temps d'Arda Virâf, ne fût, dans son ensemble, absolument identique au texte actuel. Ces traductions fournissent la preuve que la langue de Zarathustra s'était déjà altérée à l'époque où elles furent écrites, et que les idées de l'Avesta n'étaient plus pleinement comprises même par les Zoroastriens instruits. Une induction bien légitime nous permet d'affirmer qu'antérieurement à cette époque la doctrine de Zoroastre avait été rédigée par écrit, car nous lisons qu'Alexandre détruisit les livres des Zoroastriens, et qu'Hermippe d'Alexandrie les

avait lus (1). Mais il nous est impossible de savoir si, à l'époque où se réveillèrent la religion et la littérature de la Perse, c'est-à-dire 500 ans après Alexandre, le texte de ces ouvrages fut recueilli et rétabli d'après des manuscrits déjà existants, ou d'après la tradition orale; seulement la perturbation que nous trouvons dans le système phonétique de ce texte ferait supposer qu'il a dû être transmis verbalement de génération en génération durant un long espace de temps. Ce qu'a pu devenir la langue zende, confiée à la seule garde de la mémoire sans le secours de l'étude grammaticale ni de la connaissance du passé, c'est ce qu'il nous est possible de voir aujourd'hui encore, où certains Parsis ne sachant ni lire ni écrire répètent dans leurs temples des prières et des hymnes, qui ne sont plus pour eux que des sons inintelligibles, mais dans lesquels l'oreille exercée d'un érudit européen retrouve les vénérables accents du langage de Zarathustra.

Depuis l'époque anté-historique de Zoroastre jusqu'aux temps de Darius et d'Artaxerce II, l'histoire de la langue perse avait été reconstituée par le génie et la persévérance de Grotefend, de Burnouf, de Lassen, et enfin par les brillants travaux de Rawlinson, qui, s'il est venu en dernier lieu, ne doit pas être mis au dernier rang parmi ces savants. On aurait pu espérer qu'à dater de ce temps les écrivains grecs contempo-

(1) *Leçons sur la science du langage,* 1re série, p. 109 de notre traduction française, 2e édition.

rains nous auraient fourni la suite de cette histoire. Malheureusement les Grecs ne prenaient aucun intérêt aux langues étrangères, et s'occupaient très-peu de l'histoire des autres nations, excepté sur les points où cette histoire touchait à la leur. Aussi rien ne jette la moindre lueur sur l'histoire de la langue perse après la conquête macédonienne et durant l'occupation des Parthes. Les premiers documents contemporains et authentiques que nous rencontrons ensuite, ce sont les inscriptions des rois de la nouvelle dynastie nationale des Sassanides. Elles sont écrites, peut-être avec quelques différences dialectiques, dans cet idiome qu'on appelait autrefois le pehlvi, mais qu'on appelle plus communément aujourd'hui le huzvaresh, tel étant le nom que certains savants préfèrent donner à la langue des traductions de l'Avesta. Les légendes des monnaies sassanides, les inscriptions bilingues des souverains sassanides, et la traduction de l'Avesta par les réformateurs sassanides, représentent la langue perse dans sa troisième période. A en juger d'après les spécimens donnés par Anquetil-Duperron, il n'est pas étonnant qu'on n'ait voulu voir dans le pehlvi, comme on l'appelait alors, qu'un jargon artificiel. Même quand on vint à en connaître des spécimens plus authentiques, cette langue parut tellement hérissée de mots sémitiques et barbares, qu'on refusa de l'admettre dans la famille iranienne. William Jones affirma que c'était un dialecte du chaldéen. Néanmoins Spiegel, qui publie en ce moment

le texte de ces traductions, a tenté d'établir par des preuves nouvelles que cette langue est bien véritablement aryenne, qu'elle n'est ni sémitique ni barbare, mais perse par ses racines et par sa grammaire. Il explique la présence d'un grand nombre de termes étrangers en montrant combien nous trouvons d'éléments divers dans la vie intellectuelle et religieuse de la Perse durant et après cette période. Il y avait l'influence sémitique de Babylone, que l'on découvre clairement même dans les caractères des inscriptions achéménides; il y avait la lente infiltration des idées, des coutumes et des expressions judaïques, qui pénétrait parfois dans les palais de la Perse, et envahissait en tout temps les bazars des villes, les grandes routes et les villages; il y avait la puissance irrésistible du génie grec, lequel, même quand il était représenté par les rudes conquérants macédoniens, enhardissait les penseurs orientaux à s'élever jusqu'à des régions que leur philosophie n'avait jamais entrevues; puis il y avait les écoles, les bibliothèques, les œuvres d'art des Séleucides, et la ville d'Édesse sur l'Euphrate, où l'on étudiait Platon et Aristote, où l'on discutait les doctrines des Chrétiens, des Juifs et des Bouddhistes, où saint Éphrem enseignait, et où circulaient ces traductions syriaques qui nous ont conservé bien des écrits d'auteurs grecs et chrétiens dont les originaux sont perdus. Le titre de l'Avesta, sous sa forme sémitique Apestako, était connu en Syrie aussi bien qu'en Perse, et le vrai nom de son

auteur, Zarathustra, n'était pas encore devenu en syriaque le Zerdusht moderne.

Pendant que ce courant intellectuel, qui se répandait principalement par des canaux sémitiques, arrosait et inondait l'Asie occidentale, la langue perse était restée sans culture littéraire. Il n'est donc pas étonnant que les hommes devenus par l'avénement d'une nouvelle dynastie nationale (226) les réformateurs, les prédicateurs et les prophètes de la Perse, aient cherché à se conformer dans leur langue et dans leurs idées à un modèle sémitique. Leur langage peut paraître composé d'éléments hétérogènes à l'orientaliste qui vient de quitter les pages de l'Avesta ou de Firdusi, mais n'oublions pas que nos langues de l'Europe moderne, examinées de près, produiraient la même impression sur quiconque serait accoutumé seulement à l'idiome pur d'Homère, de Cicéron, d'Ulfilas ou de Caedmon. En outre l'*âme* du langage sassanide, je veux dire sa grammaire, appartient entièrement, selon Spiegel, à la Perse, et quoique cette grammaire soit pauvre auprès de celle de l'Avesta, elle est plus riche en formes que le parsi moderne, le déri, ou la langue de Firdusi. Il n'est plus nécessaire de supposer, comme on le faisait autrefois, que le pehlvi était le dialecte des provinces occidentales de la Perse. Autant vaudrait soutenir, suivant une remarque judicieuse de Spiegel, que tel ouvrage turc a pu seulement être composé sur les frontières de l'Arabie, parce qu'il est rempli de mots arabes. Nous

pouvons, sans crainte de nous tromper, considérer le huzvaresh des traductions de l'Avesta comme ayant été la langue de la cour ou, du moins, des ministres de la religion sous les Sassanides. Des ouvrages tels que le Bundehesh et le Minokhired appartiennent par leur idiome et par leurs pensées à cette même période d'incubation mystique, durant laquelle l'Inde et l'Égypte, la Babylonie et la Grèce, comme de pauvres vieilles, décrépites et radoteuses, babillaient toutes ensemble, se racontant les rêves et les joies de leur jeunesse, sans pouvoir cependant rappeler un seul souvenir avec cette vigueur qui avait fait jadis de leurs pensées et de leurs sentiments des choses vivantes et vraies. Ce fut une période de délire religieux et métaphysique, où tout se brouillait et se retrouvait dans tout; où Mâyâ et Sophie, Mitra et le Christ, Virâf et Isaïe, Bélus, Zarvan et Cronos, étaient confondus dans un pêle-mêle de spéculations absurdes, dont l'Orient fut enfin délivré par les doctrines positives de Mahomet, et l'Occident par le pur christianisme des peuples teutoniques.

Pour faire une juste estimation des mérites de l'idiome huzvaresh comme langue, il faut nous rappeler que nous le connaissons seulement par ces écrits spéculatifs et par les travaux de traducteurs dont le langage était devenu technique et artificiel dans les écoles. Il est probable que l'idiome du peuple était bien moins altéré par cette mode de tout sémitiser. Parfois même les traducteurs mettent le

terme sémitique à côté de l'expression perse en manière de paraphrase, afin d'expliquer cette expression. Et si Spiegel est dans le vrai quand il soutient que le parsi, et non le huzvaresh, fut l'idiome de la Perse dans les derniers temps de l'empire des Sassanides, nous devons évidemment en conclure que le perse avait bien repris son caractère propre, qu'il s'était débarrassé des éléments sémitiques, et qu'il était redevenu un idiome pur et national. Ce dialecte (le parsi) n'existe non plus que dans des traductions, et c'est Spiegel, l'auteur de la première grammaire parsie, qui nous a fait connaître ce que nous en savons.

Cette troisième période de l'histoire du langage de la Perse, laquelle comprend le huzvaresh et le parsi, finit avec la chute des Sassanides. La conquête arabe effaça jusqu'aux dernières traces de la nationalité en Perse; et le feu sacré des Zoroastriens ne devait plus jamais être rallumé, excepté dans l'oasis de Yezd et sur le sol de cette contrée d'où les Zoroastriens avaient émigré bien des siècles auparavant, quand ils passaient pour être les fils déshérités de Manu. Cependant ce changement ne se fit pas tout d'un coup. M. Mohl a admirablement bien étudié cette époque dans sa magnifique édition du Shah-Nameh, et c'est à lui que j'emprunte les faits suivants. Pendant un certain temps la religion, les coutumes, et les chants de la Perse se conservèrent chez la noblesse territoriale, les Dikhans qui vivaient au milieu du peuple, surtout

dans les provinces de l'est, loin de la capitale et des villes où s'étaient surtout établis les conquérants étrangers, Bagdad, Kufah, Mosul. Où Firdusi aurait-il recueilli les chants nationaux de l'ancienne poésie épique qu'il a fait revivre dans le Shah-Nameh (vers l'an 1000 de J.-C.), si le paysan et le noble persans n'avaient pas conservé le souvenir de leurs vieux héros païens, même sous les yeux vigilants et sous le sceptre de fer des fanatiques musulmans? Il est vrai que le premier recueil des traditions épiques fut fait sous les Sassanides. Mais ce travail, commencé sous Nushirvan et terminé sous Yezdegird, le dernier des Sassanides, fut détruit par l'ordre d'Omar. Firdusi lui-même nous raconte comment ce recueil fut fait par le Dikhan Danishver. « Il y avait (1), dit-il, un Pehliwan d'une famille de Dikhans, brave et puissant, plein d'intelligence et très-illustre : il aimait à rechercher les faits des anciens et à recueillir les récits des temps passés. Il fit venir de chaque province un vieux mobed, qui avait rassemblé les parties de ce livre; il leur demanda l'origine des rois et des guerriers illustres, et la manière dont ils organisèrent, au commencement, le monde qu'ils nous ont transmis dans un état si misérable; et comment sous une heureuse étoile ils terminèrent chaque jour une entreprise. Les grands récitèrent devant lui, l'un après l'autre, les traditions des rois et les vicissitudes du monde. Il

(1) *Schah-Namèh*, trad. de M. Mohl, I, p.17.

écouta leurs discours, et en composa un livre digne de renom. C'est le souvenir qu'il a laissé parmi les hommes, et les grands et les petits célèbrèrent ses louanges. »

L'auteur de cette première épopée est appelé par Firdusi un *Dikhan*. Ce mot signifie, d'après les dictionnaires persans, « cultivateur » et « historien; » et la raison qu'on a coutume de donner pour expliquer le fait de cette double signification, c'est que les agriculteurs persans étaient versés dans l'histoire de leur pays. Mais Quatremère a prouvé que les Dikhans composaient la nòblesse territoriale de la Perse; qu'ils conservèrent une certaine indépendance, même sous la domination des califes mahométans, et qu'ils exercèrent dans le pays une sorte de juridiction, malgré les administrateurs envoyés de Bagdad, le siége du gouvernement. Ainsi, Danishver lui-même est appelé un Dikhan, encore qu'il ait été antérieur à la conquête arabe. En lui donnant ce titre, Firdusi voulait seulement montrer que c'était dans les campagnes et de là bouche des paysans que Danishver recueillit les traditions et les chants concernant Jemshid, Feridun et Rustem. Nous n'avons pas une seule ligne de l'ouvrage original de Danishver, qui fut détruit par Omar; et la traduction arabe, dans laquelle il se conserva pendant quelque temps, finit aussi par disparaître. Il fallut donc recommencer ce travail quand un esprit national, mais qui n'avait plus aucune attache au zoroastrisme, se réveilla dans les provinces

de la Perse. Les gouverneurs de ces provinces se rendirent indépendants aussitôt que le pouvoir des califes, après avoir grandi rapidement, commença à laisser voir des signes de faiblesse. Quoique la religion mahométane eût jeté ses racines même dans le parti national, l'arabe n'était plus en faveur auprès des gouverneurs des provinces orientales. A leurs cours on parla le persan; les poëtes persans furent encouragés; et les antiques traditions nationales, dépouillées de leur enveloppe religieuse, furent de nouveau recueillies. Jacob, fils de Léis (870), le premier prince de sang persan qui se proclama indépendant des califes, réunit, dit-on, des fragments de l'épopée de Danishver en un corps de poëme auquel il fit ajouter une suite. Puis vint la dynastie des Samanides, lesquels prétendaient descendre des rois sassanides. Cette dynastie, comme le fit plus tard celle des Gaznevides, suivit la même politique populaire, et puisa sa force dans le sentiment de la nationalité persane. Le chantre national de l'époque des Samanides fut Dakiki, né d'une famille zoroastrienne. Firdusi connaissait des fragments de son épopée, et nous en a donné un spécimen dans l'histoire de Gushtasp. Il était réservé cependant à Mahmoud-le-Grand, second roi de la dynastie gaznevide, de réaliser un projet dont la première idée avait été conçue par Nushirvan. Il donna l'ordre de faire dans toutes les parties de l'empire des collections des manuscrits anciens, et les hommes qui connaissaient quelques poëmes des temps passés

furent tous mandés à la cour. Parmi ces derniers se trouvaient Ader Berzin, qui avait passé toute sa vie à recueillir les récits populaires touchant les anciens rois de Perse, et Serv Azad, de Merv, qui se disait descendant de Nériman et connaissait toutes les histoires concernant Sam, Zal et Rustem, lesquelles s'étaient conservées dans sa famille. C'est avec ces matériaux que Firdusi composa son grand poëme épique, le Shah-Nameh. Lui-même déclare dans beaucoup de passages qu'il a toujours suivi la tradition. « J'ai donné, dit-il, les traditions : rien de ce qui valait la peine d'être connu n'a été oublié. Tout ce que je dirai, d'autres l'ont dit avant moi. Ils ont cueilli avant moi les fruits du jardin de la science. » Il parle en détail de ses prédécesseurs; il indique même les sources qui lui ont fourni différents épisodes, et il s'efforce constamment de convaincre ses lecteurs que ses récits ne sont pas des inventions poétiques tirées de son propre fonds. Ainsi seulement nous pouvons expliquer le fait signalé pour la première fois par Burnouf, à savoir, que beaucoup des héros du Shah-Nameh conservent encore les traits (fort altérés sans doute, mais bien reconnaissables) de divinités védiques, qui avaient traversé le schisme zoroastrien, le règne des Achéménides, l'occupation macédonienne, l'invasion des Parthes, la renaissance nationale sous les Sassanides, la conquête musulmane, et que les Dikhans célébraient encore dans leurs chants et dans leurs légendes à l'époque où le poëme de Firdusi mit la

dernière empreinte à la langue de Zarathustra. Dans son *Nalus, Maha-bharati episodium* (1832), Bopp avait déjà identifié le Vivanhvat zend avec le Vivasvat sanscrit; et Burnouf, dans ses *Observations sur la grammaire comparée de M. Bopp*, avait prouvé qu'un second personnage, le Keresâspa zend, est bien le même que le Krisâsva sanscrit. Mais la ressemblance entre le Keresâspa zend et le Garshasp du Shah-Nameh fut pour Burnouf le point de départ de nouvelles et vastes investigations, qui l'ont conduit à quelques-unes de ses découvertes les plus frappantes et les plus précieuses, dont une partie a été publiée dans ses *Études sur la langue et les textes zends*. Ce volume, qui est son dernier ouvrage sur le zend, se compose d'articles insérés originairement dans le *Journal Asiatique*, entre l'année 1840 et 1846; et c'est particulièrement le quatrième de ces essais, intitulé *Le Dieu Homa*, qui a ouvert une mine entièrement nouvelle pour des recherches sur la religion primitive et sur les traditions qui étaient communes aux Aryens avant leur séparation. Burnouf prouva qu'il est possible de faire remonter trois des noms les plus célèbres du Shah-Nameh, Jemshid, Feridun et Garshasp, à trois héros cités dans le Zend-Avesta comme les représentants des trois plus anciennes générations humaines, Yima Kshaêta, Thraêtona et Keresâspa, et que les prototypes de ces héros zoroastriens peuvent se retrouver dans le Yama, le Trita et le Krisâsva du Véda. Il fit

plus encore. Il montra que de même qu'en sanscrit le père de Yama est Vivasvat, le père de Yima dans l'Avesta est Vivanhvat, et que, comme Thraêtaona, en Perse, est fils d'Âthwya, ainsi le nom patronymique de Trita dans le Véda est Âptya. Il expliqua le passage de Thraêtaona à Feridun à l'aide de la forme de ce nom en pehlvi, donnée par Neriosengh, à savoir, Fredun. Ce changement d'une dentale aspirée en une labiale aspirée, regardé par beaucoup de personnes comme un point qui infirme l'argumentation de Burnouf, se rencontre souvent. Nous n'avons qu'à nous rappeler φήρ et θήρ, le sanscrit dhûma et le latin fumus, θέλω et le grec moderne φέλω, pour avoir des exemples analogues (1). Ce fut aussi Burnouf qui identifia Zohâk, le roi de Perse, tué par Feridun, et que même Firdusi connaît encore sous le nom d'Ash dakâk, avec l'Azhi dahâka, le serpent qui mord (ainsi qu'il traduit ce nom), détruit par Thraêtaona dans l'Avesta; et,

(1) [M. Max Müller cite encore l'exemple de *Menenius's first complaint,* faisant allusion à la variante *thirst complaint*, qui donne un sens bien plus satisfaisant à ce passage de Shakespeare (*Coriolan,* acte II, scène I), et qui a été trouvée par M. Payne Collier, écrite à la main dans un exemplaire de l'édition de 1623

Pour d'autres exemples de la transformation du son *th* en *f,* tels que θύρα, *fores;* θρασύς (pour θαρσύς), *fortis;* θερμός, *formus;* θῆλυς, *femina;* voir Leo Meyer, *Vergleichende Grammatik,* I, p. 47; Schleicher, *Compendium,* 1re édit., p. 201; et A Bailly, *Manuel pour l'étude des racines grecques et latines, avec une liste des principaux dérivés français, précédé de notions élémentaires sur la phonétique des langues grecque, latine et française.* (Paris, Durand et Pedone-Lauriel, 1869.) Ce dernier ouvrage, pour lequel

quant aux changements que ces noms et les idées qu'ils exprimaient dans l'origine durent subir sur la scène intellectuelle de la race aryenne, Burnouf s'exprime en ces termes : « Il est sans contredit fort curieux de voir une des divinités indiennes les plus vénérées donner son nom au premier souverain de la dynastie ario-persane; c'est un des faits qui attestent le plus évidemment l'intime union des deux branches de la grande famille qui s'est étendue, bien des siècles avant notre ère, depuis le Gange jusqu'à l'Euphrate. »

On a tant de fois méconnu les grands services rendus par Burnouf dans cette branche des recherches philologiques et historiques, et l'on a attribué avec tant d'assurance à d'autres la gloire qui lui revient de droit, que cet exposé fidèle de quelques-unes de ses découvertes ne paraîtra pas superflu. En insistant pour que justice lui soit rendue, je n'ai nullement l'intention de rabaisser le mérite d'autres savants. Certaines ressemblances de détail, surtout dans l'histoire de Feridun, ont été trouvées après Burnouf par Roth, Benfey et Weber. M. Roth, en particulier, a

l'auteur a eu le précieux concours de M. Egger, membre de l'Institut, est, sous la forme modeste d'un livre destiné aux classes, une œuvre de l'érudition la plus solide et la plus judicieuse. M. Bailly y expose, avec une méthode d'une parfaite clarté et une critique très-sûre, la science de la formation des mots en grec, en latin et en français, telle qu'elle a été constituée par les derniers travaux de la philologie moderne, en ajoutant à ce qui a été accompli par ses devanciers les résultats de ses propres études, notamment dans la partie française. Tr.]

consacré deux articles fort intéressants à l'identification de Yama-Yima-Jemshid avec Trita-Thraêtaona-Feridun. Trita, dans lequel on s'accorde généralement à reconnaître l'original védique de Feridun, parce que Traitana, dont le nom correspond plus exactement à celui du héros perse, ne se rencontre qu'une seule fois dans le Rig-véda, ce Trita, dis-je, est représenté dans l'Inde comme l'une des nombreuses puissances divines qui gouvernent le ciel, qui dissipent les ténèbres et envoient la pluie, ou qui, suivant l'expression et l'image qu'affectionnent les poëtes du Véda, délivrent les vaches [les nuées] et tuent les démons par lesquels elles avaient été enlevées. Ces vaches marchent toujours dans le ciel (1), les unes noires, les autres éclatantes. Elles mugissent dans leurs pâturages; les vents les rassemblent; les

(1) [« Nous arrivons à la partie de notre épisode qui lui a décidément donné une apparence de récit fantastique. Ce sont ces vaches délivrées par Indra et qui représentent les nuages éclairés par le soleil. Est-ce là une invention du poëte, ou faut-il croire qu'à une époque reculée on ait pris les nuées pour un troupeau paissant au ciel? Ni l'un ni l'autre. Nous allons essayer de montrer que ces vaches sont une création du langage, et que c'est l'idiome qui, en se modifiant, leur a donné naissance.

« Les mots βοῦς, *kuh, cow,* appartenant à des idiomes qui ont reçu ces mots tout formés, ne présentent pas d'autre idée que celle de l'être qu'ils désignent : en sanscrit, au contraire, la racine verbale qui a formé le substantif *go* (bœuf) subsiste à côté du nom et l'anime en quelque sorte de sa signification. *Go* vient de la racine *gam, gu,* qui veut dire *aller, marcher,* et il désigne proprement un être ou un objet doué de mouvement. Le mot *gu* a conservé ce sens général en composition : *adhrigu* veut dire celui qui marche sans être arrêté par rien; *vanargu,* celui qui s'avance dans les forêts;

rayons brillants du soleil les traient, et alors un lait bienfaisant tombe à flots de leurs pesantes mamelles sur la terre desséchée et altérée. Mais quelquefois, dit le poëte, elles sont emmenées par des voleurs, et cachées dans de sombres cavernes aux extrémités du ciel. Alors la terre reste sans pluie; le pieux adorateur offre ses prières à Indra, et Indra se lève pour recouvrer le troupeau. Il envoie sa chienne à la recherche des vaches, et lorsqu'elle a entendu leur beuglement, elle revient auprès de lui, et le combat commence (1). Indra, escorté des Maruts, lance sa foudre; les Rudras hurlent : enfin le rocher qui ferme l'entrée de la caverne est fendu; le démon est tué, et les vaches sont ramenées à leurs pâturages. Voilà un des plus anciens mythes, ou, si l'on veut, quelques-unes des plus anciennes expressions, qui aient eu cours chez les nations aryennes; et la même fable se

purogava, celui qui marche le premier. On trouve même dans les védas le mot *go* employé adjectivement dans le sens de *iens.* Il n'y avait donc pas, dans le principe, de métaphore à appeler les nuées *gâvas, celles qui marchent.* La langue, encore flottante et peu sûre du choix de ces mots, nomma deux objets différents d'après le même attribut : elle créa deux homonymes. Plus tard, quand elle eut pris plus de consistance, chaque idée fut marquée par un terme à part, et *go* n'eut plus qu'un seul sens, celui de vache. Mais le germe du mythe était déjà déposé dans les esprits et ne manqua pas de se développer. » (*Hercule et Cacus, étude de Mythologie comparée,* par M. Bréal, Paris, 1863, p. 108.) Tr.]

(1) [Le mythe de Saramâ, la chienne d'Indra, a été étudié dans tous ses détails par M. Max Müller dans les *Nouvelles Leçons sur la science du langage,* t. II, p. 206 et suiv. Il semble bien probable que nous ne devons voir dans Saramâ qu'un des nombreux noms de l'Aurore. Tr.]

retrouve encore dans la mythologie de l'Italie, en Grèce et en Germanie. Dans l'Avesta, la lutte s'engage entre Thraêtaona et Azhi dahâka, le serpent destructeur. Un hymne du Véda nous montre Traitana prenant la place d'Indra dans ce conflit; mais cet honneur appartient généralement à Trita, tout en étant partagé quelquefois par d'autres dieux. Le démon qui est l'adversaire des dieux est aussi appelé, dans le Véda, Ahi ou le serpent. Mais le changement caractéristique qui s'est produit dans l'espace de temps qui sépare le Véda de l'Avesta, c'est que, dans la poésie de la Perse, les dieux ne disputent plus aux démons la possession des vaches célestes; la lumière n'y est plus aux prises avec les ténèbres pour que l'aurore puisse se lever. La lutte est entre l'homme pieux et le principe du mal. « Le Zoroastrisme, dit Burnouf, en se détachant plus franchement de Dieu et de la nature, a certainement tenu plus de compte de l'homme que n'a fait le Brahmanisme, et on peut dire qu'il a regagné en profondeur ce qu'il perdait en étendue. Il ne m'appartient pas d'indiquer ici ce qu'un système qui tend à développer les instincts les plus nobles de notre nature, et qui impose à l'homme, comme le plus important de ses devoirs, celui de lutter constamment contre le principe du mal, a pu exercer d'influence sur les destinées des peuples de l'Asie chez lesquels il a été adopté à diverses époques. On peut cependant déjà dire que le caractère religieux et martial tout à la fois, qui paraît avec des traits si héroï-

ques dans la plupart des Jeshts, n'a pas dû être sans action sur la mâle discipline dans laquelle ont grandi les commencements de la monarchie de Cyrus. »

Mille ans après Cyrus (car Moïse de Khoren parle de Zohâk au cinquième siècle de notre ère), les traditions antiques sont encore une fois oubliées, et les vagues souvenirs concernant Thraêtaona et Azhi Dahâka sont enfin réunis, coordonnés et interprétés de manière à présenter quelque chose d'intelligible aux esprits plus modernes. Zohâk, l'usurpateur du trône de Perse, a trois têtes, parce que tel était le nombre de têtes qu'avait, suivant la description du Véda, le serpent Ahi ; seulement, une de celles de Zohâk est dépeinte comme étant une tête humaine. Zohâk a tué Jemshid, de la dynastie pechdadienne ; maintenant, Féridun défait Zohâk sur les rives du Tigre. Il le renverse de sa massue à tête de buffle, et il est sur le point de le tuer, lorsque, nous dit Firdusi (*Livre des Rois*, I, p. 109 et suiv.), « le bienheureux Sérosch apparut en toute hâte : « Ne frappe pas, dit-il, car « son temps n'est pas venu. Il est brisé, il faut le lier « comme une pierre et le porter jusqu'où deux ro- « chers se resserreront devant toi. Ce qu'il y a de « mieux, c'est de l'enchaîner dans l'intérieur des ro- « chers, où ses amis et ses vassaux ne pourront pé- « nétrer jusqu'à lui. » Féridoun l'entendit, et, sans tarder, prépara une courroie de peau de lion et lia à Zohak les deux pieds et le milieu du corps, de sorte qu'un éléphant furieux n'aurait pu briser ses liens...

Le roi que protégeait la fortune conduisit Zohak, étroitement lié, vers Schir-Khan, et le fit entrer dans les montagnes, où il voulait lui abattre la tête. Mais le bienheureux Sérosch parut de nouveau et lui dit dans l'oreille une bonne parole : « Porte ce captif « jusqu'au mont Démawend en hâte et sans cortége; « ne prends avec toi que ceux dont tu ne pourras pas « te passer et qui te seront en aide au temps du « danger. » Féridoun emporta Zohak, rapidement comme un coureur, et l'enchaîna sur le mont Démawend, et lorsqu'il l'eut entouré de nouvelles chaînes au-dessus de ses liens, il ne resta plus aucune trace des malheurs de Féridoun. Par lui le nom de Zohak devint vil comme la poussière, le monde fut purgé du mal qu'il avait fait. Zohak fut séparé de sa famille et de ses alliés, et demeura enchaîné sur le rocher. Féridoun choisit dans la montagne une place étroite; il y découvrit une caverne dont on ne pouvait voir le fond. Il apporta de pesants clous et les enfonça en évitant de percer le crâne de Zohak; il lui attacha encore les mains au rocher pour qu'il y restât dans une longue agonie. Zohak resta ainsi suspendu, et le sang de son cœur coula sur la terre..... Féridoun le glorieux n'était pas un ange : il n'était pas composé de musc et d'ambre : c'est par sa justice et sa générosité qu'il a acquis sa belle renommée. Sois juste et généreux, et tu seras un Féridoun (1). »

(1) [M. Max Müller a cité un passage du *Shahnameh* d'Atkinson,

Comme dernière phase du mythe du Traitana védique, Zohâk serait, d'après les vues de sir John Malcolm et d'autres orientalistes, le représentant d'une invasion assyrienne qui aurait duré pendant les mille ans du règne de cet usurpateur, tandis que Féridun serait Arbace le Mède, vainqueur de Sardanapale. Sans attacher aucune importance à cette conjecture, nous pouvons suivre du regard toute l'histoire de ce mythe, grâce à la lumière nouvelle dont le génie de Burnouf l'a éclairée ; et, remontant le cours des âges, nous pouvons voir Arbace se changer en Féridun, Féridun en Phrédûn, Phrédûn en Thraêtaona, Thraêtaona en Traitana, chacun de ces personnages formant une image distincte dans la fantasmagorie mythologique.

Quant à la langue de la Perse, son histoire finit avec le Shah-Nameh. A partir de cette époque, on ne découvre presque plus dans le persan le moindre indice soit de développement, soit de dépérissement. Son vocabulaire s'encombre de plus en plus de mots étrangers ; mais ses formes grammaticales semblent arrivées à un tel degré de sécheresse qu'elles ne paraissent pas susceptibles de s'altérer davantage. Cependant les langues ne restent pas toujours dans cet état : elles sont quelquefois alimentées par des sour-

qui a fait son abrégé sur un abrégé persan du *Livre des Rois*. J'ai pu rapporter les paroles mêmes de Firdusi, grâce à l'extrême obligeance de l'éminent M. Mohl, qui a bien voulu rechercher pour moi et m'envoyer les passages du poëme original. Tr.]

ces nouvelles qui, peu abondantes d'abord et presque imperceptibles, jaillissent dans le parler populaire; puis vient un jour où ces eaux vives grossissent tout à coup et emportent les masses inertes des vieux gouvernements, des vieux cultes, des vieilles littératures et des vieux idiomes, comme les fleuves charrient au printemps les lourds glaçons de l'hiver.

Octobre 1853.

IV.

L'AITAREYA-BRAHMANA[1].

Les deux volumes, contenant le texte sanscrit et une traduction anglaise de l'Aitareya-brâhmana, que vient de faire paraître à Bombay M. Martin Haug, directeur des études sanscrites au collége de Pounah, doivent être rangés parmi les publications récentes les plus importantes pour la connaissance de la littérature de l'Inde antique. Cet ouvrage a été publié aux frais du gouvernement par les ordres du Directeur de l'instruction publique, et c'est pour nous une preuve nouvelle de l'esprit libéral et judicieux qui porte M. Howard à accorder son patronage à des travaux d'une utilité réelle et durable. L'Aitareya-brâhmana, où sont contenues les plus anciennes spéculations des Brahmanes sur l'interprétation des prières récitées pendant leurs sacrifices, et sur la signification de leurs rites sacrés, ne pouvait être publié avec

(1) *L'Aitareya-brâhmana du Rig-véda,* publié, annoté et traduit par Martin Haug, docteur en philosophie, directeur des études sanscrites au collége de Pounah. Bombay, 1863. Londres, Trübner et Cie.

les éclaircissements nécessaires que par un indianiste résidant dans l'Inde elle-même. Ce n'est qu'un petit volume d'environ deux cents pages, mais il suppose les lecteurs si familiarisés avec toutes les formes extérieures du culte des Brahmanes, avec les différentes fonctions de leurs prêtres, les heures et les époques de leurs cérémonies religieuses, les innombrables ustensiles qui servent dans leurs sacrifices, et la préparation des offrandes, que toute la connaissance du sanscrit qu'il est possible d'acquérir en Europe eût été insuffisante pour démêler le tissu confus des matières qui composent la plus grande partie de l'Aitareya-brâhma*n*a. La difficulté n'était pas de traduire le texte mot pour mot, mais d'arriver à une conception claire, exacte et vive des sujets qui y sont traités. Cet ouvrage fut destiné originairement pour des gens qui, d'une manière générale, connaissaient le cérémonial des sacrifices védiques aussi bien que nous connaissons les cérémonies de notre propre religion. Si nous mettions un de nos rituels entre les mains d'un étranger qui viendrait assister pour la première fois au service dans une de nos églises d'Angleterre, nous trouverions que, malgré la simplicité et la clarté de son langage, ce livre ne lui donnerait pas une idée bien nette de ce qui doit et de ce qui ne doit pas se faire dans nos temples. Mais l'antique culte indien est un des plus artificiels et des plus compliqués qu'on puisse imaginer; et quoique les détails en soient exposés avec le soin le

plus minutieux dans les Brâhma*n*as et dans les Sûtras, néanmoins, si le lecteur n'a pas eu l'occasion de voir le site sur lequel sont offerts les sacrifices, les autels qui sont dressés dans ces occasions, les instruments dont se servent les différents prêtres, en un mot, s'il n'a pas eu sous les yeux l'ensemble des rites sacrés, il semble ne se trouver en présence que de mots seulement, et son imagination ne peut guère se représenter les actes et les choses que l'on a voulu décrire par ces mots. Diverses tentatives avaient été faites pour décider quelques-uns des brahmanes les plus instruits à publier et à traduire certains de leurs rituels, afin que les savants de l'Europe pussent se faire une idée de la manière dont s'accomplissaient les anciens sacrifices, et pénétrer plus facilement le sens mystérieux des rites sacrés, tel que l'exposent les traités appelés Brâhma*n*as, traités ainsi nommés parce qu'ils donnent les prescriptions et les décisions des brahmanes sur tous les actes du sacrifice. Mais quoique, grâce aux efforts éclairés de M. Ballantyne et de ses collègues au collége sanscrit de Bénarès, il se trouvât des brahmanes capables de donner en anglais une traduction de ces ouvrages sinon parfaite du moins suffisante, aucun d'eux n'avait jamais voulu consentir à se charger de ce travail et à révéler les secrets de son métier. D'ailleurs (et c'est une nouvelle difficulté que nous n'aurions guère soupçonnée si M. Haug ne nous l'avait pas fait connaître), les brahmanes qui connais-

sent à fond l'antique rituel védique sont aujourd'hui fort rares :

« Voyant combien il était difficile, ou pour mieux dire, impossible d'arriver à comprendre tant soit peu clairement les cérémonies des sacrifices avec le seul secours des livres que j'avais cependant réunis en nombre considérable, je fis les plus grands efforts pour obtenir des explications orales en interrogeant ces brahmanes, aujourd'hui peu nombreux, qui sont connus sous le nom de *S*rotriyas ou *S*rautris, et qui seuls conservent l'intelligence des saints mystères, telle qu'elle leur a été transmise depuis les temps les plus reculés. Ce ne fut pas chose aisée, et avant moi, aucun Européen n'avait réussi dans cette entreprise, ce qui ne paraîtra pas étonnant quand on saura qu'une connaissance approfondie du rituel devient de jour en jour plus rare par toute l'Inde, et que, dans beaucoup de contrées, surtout dans celles qui sont soumises à la domination anglaise, cette connaissance s'est déjà complétement perdue. »

A la fin cependant, M. Haug réussit à s'assurer le concours d'un véritable docteur en théologie, lequel n'avait pas seulement célébré les sacrifices védiques de moindre importance, tels que les offrandes faites aux époques de la pleine lune et de la nouvelle lune, mais avait aussi officié à plusieurs des grands sacrifices du Soma, qui n'ont plus lieu que très-rarement dans l'Inde. C'est, nous regrettons de le dire, par

des considérations toutes mercenaires que ce brahmane fut amené à accomplir les principales cérémonies de son culte dans un endroit retiré de l'habitation de M. Haug. Ces cérémonies durèrent cinq jours, et le même honorable théologien et plusieurs de ses confrères se tinrent à la disposition de M. Haug, toutes les fois qu'il avait des doutes sur le vrai sens d'un passage quelconque de ces traités liturgiques où les sacrifices védiques sont décrits. Il fut même permis à notre auteur de goûter le breuvage sacré, le Soma, qui donne la santé, la richesse, la sagesse, l'inspiration et l'immortalité à ceux qui le reçoivent des mains d'un prêtre enfanté à une seconde naissance. Cependant, après avoir expliqué la manière de préparer ce breuvage, voici tout ce que nous en dit M. Haug :

« Le suc de la plante employée aujourd'hui à Pounah pour la confection du breuvage sacré est de couleur blanchâtre, et d'un goût âcre et amer, mais non pas sur. Cette boisson est fort désagréable, et produit une sorte d'ivresse. J'en ai goûté plusieurs fois, mais il m'a été impossible d'en prendre plus de quelques petites cuillerées. »

Après une telle initiation, M. Haug a bien raison de dire que ses explications des termes liturgiques, consignées dans les notes de son ouvrage, peuvent nous inspirer toute confiance; qu'elles sont fondées sur ce qu'il a vu de ses propres yeux, et sur ce qu'il a appris de la bouche même de personnes à qui toutes

ces connaissances avaient été transmises par une tradition remontant à l'antiquité la plus reculée. Il parle assez sévèrement des érudits européens qui ont prétendu expliquer les termes techniques du culte védique sans recourir aux prêtres indigènes, et même sans profiter soigneusement des renseignements qu'ils auraient pu trouver dans les commentateurs indiens.

Dans la préface de son édition de l'Aitareya-brâhma*n*a, M. Haug a émis sur la chronologie de la littérature védique quelques idées nouvelles qui méritent d'être examinées attentivement. Commençant par les hymnes du Rig-véda, il admet qu'il y a dans ce recueil des hymnes anciens et des hymnes modernes, mais il doute qu'il soit possible de tracer bien nettement une ligne de démarcation entre ce qui a été appelé la période du *Kh*andas, représentant la production spontanée de la poésie sacrée, et la période des Mantras, pendant laquelle ont dû se former ces recueils des hymnes anciens, où l'on inséra de nouveaux hymnes composés principalement pour être récités dans les sacrifices. M. Haug soutient que certains hymnes, qui ont manifestement ce dernier caractère, doivent être regardés comme appartenant à la période la plus ancienne de la poésie védique. Il prend, par exemple, l'hymne qui décrit le sacrifice du cheval, et parce que sept prêtres seulement y sont désignés par leurs noms, et qu'aucun d'eux ne fait partie de la classe des Udgâtars « chantres, » ni de celle des Brahmanes « surveillants, » il en

conclut que cet hymne est antérieur à l'institution de ces deux classes de prêtres. Comme ces prêtres figurent dans d'autres hymnes védiques, M. Haug suppose que l'on doit rapporter à une très-haute antiquité l'hymne qui décrit le sacrifice du cheval. A l'appui de cette conjecture, l'auteur cite le cérémonial zoroastrien, dans lequel, nous dit-il, les chantres et les surveillants sont entièrement inconnus, tandis que les deux autres classes de prêtres, les Hotars « récitateurs » et les Adhvaryus « assistants, » y sont désignées sous les mêmes noms qui ont pris en zend les formes Zaotar et Rathwiskare. Il semblerait donc que les deux nouvelles classes de prêtres ont été instituées dans l'Inde après que les Zoroastriens se furent séparés des Brahmanes ; et M. Haug croit devoir rapporter les hymnes où il est question des seuls Hotars et Adhvaryus à une époque qui a précédé cette ancienne scission, tandis que les hymnes qui parlent des quatre sortes de prêtres seraient postérieurs à cette époque. Après avoir exposé dans toute sa force l'argument de M. Haug, nous devons avouer qu'il nous semble donner une trop grande portée à des preuves purement négatives. Sûrement un poëte, encore qu'il connût parfaitement tous les détails d'un sacrifice et les noms de tous les prêtres qui y prenaient part, pouvait bien parler de ces matières en termes plus généraux que ne le ferait l'auteur d'un manuel, et on risquerait ort de se tromper en supposant que rien de ce que

le poëte a passé sous silence n'existait de son temps. En second lieu, si, parmi les titres des prêtres, il y en avait de plus anciens et d'autres plus modernes, tout porte à croire que le poëte devait préférer citer les premiers plutôt que ceux qui étaient de création récente. En troisième lieu, même les plus anciennes dénominations des prêtres ont eu dans l'origine un sens plus étendu, avant d'être prises dans l'acception restreinte qu'elles ont eue plus tard, comme en Europe *évêque* a signifié originairement « surveillant, » *prêtre* « ancien, » *diacre* « serviteur, ministre. » Dans plusieurs hymnes, quelques-uns de ces titres (par exemple, hotar « celui qui invoque,) » sont évidemment employés comme noms appellatifs, et non pas comme titres. Enfin M. Haug reconnaît lui-même qu'un des prêtres dont il est fait mention dans l'hymne sur le sacrifice du cheval, à savoir, l'Agnimindha, est identique avec l'Âgnîdhra ; et si nous prenons ce nom, comme tous les autres, dans son sens technique, nous devons y voir la désignation d'un des quatre prêtres appartenant à la quatrième classe ou classe du Brahman (1). Ainsi s'écroule-

(1) Par suite d'une erreur on a transposé dans mon *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite* (p. 469) deux lignes contenant les noms des seize prêtres. L'Âgnîdhra et le Potri doivent être rangés parmi les Brahmanes, le Pratihartri et le Subrahmanya parmi les Udgâtris. Voir Âsval. Sûtras IV, 1 (p. 286 de la *Bibliotheca Indica*); et Max Müller, *Todtenbestattung*, p. XLVI. On pourrait dire cependant que l'Agnimindha était l'un des Hotrâsamsins, ou l'un des Sept Prêtres, les Sapta Hotris. Cf. Haug, Aitareya-brâhmana, vol. I, p. 58.

raient les bases sur lesquelles porte principalement le raisonnement de M. Haug, et il nous faudrait admettre que l'institution des prêtres de la classe du Brahman remonte pour le moins à l'époque où fut composé l'hymne sur le sacrifice du cheval. Mais en supposant même, ce qui est vrai, qu'on trouve dans certains hymnes des allusions à un cérémonial plus ou moins complet (1), cela pourrait sans contredit nous aider à subdiviser et à classer les poëmes de la seconde période, celle des Mantras, mais nous ne pourrions évidemment pas arguer de là que l'absence ou la présence d'allusions aux détails des cérémonies sacrées est le criterium de l'antiquité plus ou moins grande des hymnes védiques. M. Haug croit que, dans le développement du culte rendu par l'homme à son Créateur, le sacrifice précède la poésie religieuse, et que les formules précèdent les prières, comme le Lévitique est antérieur aux Psaumes ; aussi se laisse-t-il guider par cette manière de voir dans son classement chronologique des monuments du Véda. Il incline donc tout naturellement à regarder les hymnes qui ont été composés en vue des sacrifices, plus particulièrement les invocations et les formules du Ya*g*ur-véda, et les Nivids conservées dans les Brâhma*n*as et dans les Sûtras, comme

(1) Dans mon *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite,* p. 486 et suiv., j'ai réuni un bon nombre d'allusions de ce genre: quelques-unes d'entre elles ont été découvertes récemment par d'autres indianistes dans le cours de leurs recherches personnelles.

descendant d'une plus haute antiquité que les libres inspirations des Rishis, lesquelles n'ont aucun souci de l'exacte observance des cérémonies, ne connaissent point le rang des différents prêtres ni des différentes divinités, et touchent parfois à des sujets qui sont du domaine de la poésie profane plutôt que de la poésie sacrée. « Les premiers sacrifices, nous dit M. Haug, furent sans doute de simples offrandes présentées sans grand cérémonial. On se contentait de les accompagner de quelques paroles solennelles et appropriées à la circonstance, énonçant le nom de celui qui faisait l'offrande, la chose même qui était offerte, la déité à laquelle elle était présentée, et l'intention dans laquelle cette offrande était faite. Tout cela devait probablement être exprimé dans les formules liturgiques qui ont été connues plus tard principalement sous le nom de Y a *g* u s h , mais dont le nom plus ancien paraît avoir été Y â *g* y â. Peut-être devons-nous attribuer une égale antiquité à la formule par laquelle on invoquait la divinité sous des noms différents, et où on l'invitait à venir goûter des mets qui lui étaient préparés. On regardait à juste titre cette formule comme une sorte de Y a *g* u s h , et on lui donnait le nom de N i g a d a ou de N i v i d . »

En comparant ces formules liturgiques avec la masse des hymnes du Rig-véda, M. Haug arrive à la conclusion qu'elles sont plus anciennes que les hymnes. Il nous montre que certaines de ces Nivids étaient connues des poëtes des hymnes, et ce fait est

incontestable ; mais cela prouverait seulement que les Rishis connaissaient ces parties du cérémonial en même temps qu'ils en connaissaient d'autres. Ce ne serait qu'une confirmation de l'opinion émise précédemment par plusieurs indianistes, à savoir, que certains hymnes védiques ont été évidemment composés pour être récités dans des sacrifices, tout en impliquant bien souvent des rites beaucoup plus simples et plus primitifs que ces observances minutieuses prescrites dans les Brâhma*n*as et dans les Ŝûtras. Mais quand M. Haug nous dit que le premier essai du talent poétique des Rishis fut la composition de Yâ*g*yâs ou de vers que l'on devait réciter pendant qu'on jetait l'offrande dans le feu, et que ces Yâ*g*yâs devinrent plus tard de petits poëmes, nous devons lui demander si c'est là un fait ou une conjecture. Et quand il nous dit encore « qu'il ne peut guère y avoir de doute que les hymnes où il est question de rites sacrés n'aient été composés uniquement pour être récités dans les sacrifices, » et qu'il est non moins certain « que les hymnes exprimant des idées plus générales, des pensées philosophiques, ou l'aveu des péchés commis, appartiennent à une époque relativement moderne, » nous ne pouvons que lui adresser de nouveau la même question. Quand M. Haug entreprend de prouver que les hymnes liturgiques sont plus anciens que les chants profanes ou les poëmes qui ont un caractère religieux plus général, il est réduit à étayer son opinion de preuves collatérales,

prises dans la littérature des Juifs et des Chinois. De tels rapprochements peuvent présenter de l'intérêt, mais il faut bien reconnaître qu'ils ne prouvent rien. On a toujours trouvé jusqu'à présent qu'en général la poésie a précédé la prose chez les nations aryennes. Or, les Yâ*g*yâs et les Nivids sont en prose, et quoique M. Haug appelle cette prose rhythmée, cependant, auprès du langage des hymnes, ce n'est toujours que de la prose. Un raisonnement par analogie, comme celui que nous faisons en ce moment, ne pourrait certainement pas à lui seul suffire pour détruire des preuves solides, s'il y en avait, établissant un fait contraire à celui sur lequel repose notre raisonnement ; mais il a néanmoins plus de force qu'un argument tiré de l'histoire littéraire de deux nations, étrangères à la famille aryenne et par le langage et par la pensée.

Mais quoique nous ayons essayé de montrer l'insuffisance des raisons alléguées par M. Haug pour faire accepter son système, nous n'entendons nullement contester la haute antiquité de certaines des formules et des invocations usitées dans les sacrifices, spécialement des Nivids sur lesquelles il a le premier appelé l'attention. Des Nivids ou invocations ont probablement existé dès une époque fort ancienne, mais les Nivids que nous possédons sont-elles identiquement les mêmes que celles auxquelles il est fait allusion dans les hymnes? Si elles sont bien les mêmes, comment se fait-il qu'elles n'ont point d'ac-

cents, qu'elles ne forment pas une partie des Sanhitâs, et qu'elles n'ont pas été conservées, discutées et analysées avec le même soin religieux que les hymnes poétiques? Il se peut que les Nivids que nous possédons aujourd'hui aient fourni aux Rishis, comme le suppose M. Haug, les motifs de leurs chants; mais il se peut tout aussi bien qu'elles aient été tirées des hymnes mêmes des Rishis par des compilateurs plus modernes. Il y a dans la Sanhitâ du Rig-véda maint hymne que l'on peut appeler une Nivid, c'est-à-dire une invitation adressée aux dieux pour les prier de venir au sacrifice, et une énumération des principaux noms de chaque divinité. Ceux qui sont arrivés par des considérations générales à croire que toute religion a commencé par le sacrifice et par des formules liturgiques, regarderont naturellement ces hymnes et les Nivids comme appartenant à une époque plus primitive de l'histoire de l'humanité : ceux, d'autre part, qui pensent trouver les premiers germes de tout culte religieux dans la prière, dans le tribut de la reconnaissance, dans la libre expression de la dévotion et de l'étonnement de l'homme à la vue des merveilles qui l'entourent, ceux-là, dis-je, traiteront ces mêmes Nivids comme des productions d'un âge plus moderne. Mais nous doutons que ce problème puisse être résolu par des considérations générales. En admettant que les Juifs ont commencé par le sacrifice et ont fini par les psaumes, nous ne serions nullement en droit de conclure de là que les

choses ont dû se passer de même chez les nations aryennes; et l'ordre chronologique dans lequel se sont produits les anciens documents de la Chine ne nous aiderait pas beaucoup à nous former une opinion sur le développement de l'esprit indien. Nous devons prendre chaque nation isolément, et tâcher de découvrir ce que chacune d'elles pense de l'antiquité relative de ses documents littéraires. Quand on reste dans les généralités, on peut agiter indéfiniment le problème de savoir si c'est le sacrifice qui a précédé la prière, ou la prière qui a précédé le sacrifice, comme cet autre problème, où l'on s'est demandé si la poule est venue avant l'œuf, ou l'œuf avant la poule. Dans le cas particulier de la littérature sacrée des Brahmanes, nous devons être guidés par leur propre tradition, laquelle place invariablement les hymnes poétiques du Rig-véda avant les hymnes et les formules liturgiques du Ya*g*ur-véda et du Sâma-véda. Le plus fort argument que l'on ait encore fait valoir contre l'ordre assigné à ces différents textes par la tradition indienne, c'est qu'on rencontre de temps en temps dans le Ya*g*ur-véda et dans le Sâma-véda des formes plus archaïques que dans le Rig-véda. A cela il a été répondu qu'il se peut trèsbien que les hymnes et les formules du Ya*g*ur-véda et du Sâma-véda, tout en étant postérieurs par la date de leur composition aux hymnes du Rig-véda, aient été les premiers réunis en recueils et conservés dans les écoles par une stricte discipline mnémonique. Les

hymnes du Rig-véda, dont un certain nombre n'a aucun rapport avec le cérémonial védique, ont pu être rassemblés plus tardivement, et ont pu perdre, pendant qu'ils étaient transmis par la tradition orale, ces formes grammaticales qui avaient vieilli avec le temps, mais qui auraient été conservées dans les écoles théologiques avec le soin le plus religieux, si elles y avaient une fois été adoptées et sanctionnées.

Suivant M. Haug, la période durant laquelle furent composés les hymnes védiques s'étend de l'an 1400 à l'an 2000 av. J.-C. Toutefois il pense que les hymnes les plus anciens et les formules liturgiques doivent être reportés encore plus haut et être placés entre l'an 2000 et l'an 2400 avant notre ère. Après cette période, laquelle correspond à ce qui a été appelé la période du *Kh*andas et la période des Mantras, vient celle des Brâhma*n*as, et M. Haug croit que la masse des Brâhma*n*as, tous écrits en prose, a été composée entre l'an 1200 et l'an 1400 av. J.-C. Il n'attache pas une grande importance à la distinction établie par les brahmanes eux-mêmes entre leur littérature révélée et leur littérature purement humaine, et il regarde les Sûtras comme étant presque contemporains des Brâhma*n*as. Le seul point fixe d'où parte M. Haug pour déterminer l'ordre dans lequel se sont succédé ces différentes périodes est la date impliquée par la position des points solsticiaux qui se trouve mentionnée dans un petit traité, le *G*yotisha, date placée à l'année 1186 av. J.-C. par la

supputation exacte du Rév. R. Main (1). M. Haug reconnaît pleinement qu'il était absolument nécessaire pour les brahmanes d'observer les points solsticiaux, afin de pouvoir régler leur calendrier :

« Ils ne pouvaient pas savoir, dit-il, quel était le temps convenable pour commencer ou pour finir leurs sacrifices, principalement ces sessions liturgiques appelées les Sattras, sans connaître exactement l'époque où le soleil se dirige vers le nord et celle où il se dirige vers le sud. La connaissance du calendrier forme une partie si essentielle du rituel, qu'il est impossible, sans cette connaissance, de se conformer à beaucoup d'observances importantes. Il n'est permis de commencer les sacrifices que sous certaines constellations heureuses et dans certains mois. Ainsi, règle générale, aucun grand sacrifice ne peut commencer pendant la marche du soleil vers le sud; car, encore aujourd'hui, les brahmanes regardent toute cette partie de l'année comme un temps funeste, dans lequel il est même malheureux de mourir. Les grands sacrifices se célèbrent généralement au printemps, dans les mois de *K*aitra et de Vai*s*âkha (avril et mai). Les Sattras, qui duraient pendant une année entière, n'étaient, comme nous l'apprend une lecture attentive du quatrième livre de l'Aitareya-brâhma*n*a, qu'une imitation du mouvement annuel du soleil. On divisait les Sattras en deux parties distinctes dont chacune

(1) Voir la préface du quatrième volume de mon édition du Rig-véda.

comprenait six mois de trente jours : au milieu se trouvait le Vishuvat, c'est-à-dire l'équateur ou le jour central, qui partage tout le Sattra en deux parties égales. Les cérémonies sont exactement les mêmes dans les deux parties, avec cette seule différence que, dans la seconde moitié du Sattra, elles s'accomplissent dans un ordre inverse. »

Cet argument de M. Haug paraît juste pour ce qui touche à la date de l'institution du cérémonial védique, et il est curieux que divers savants, qui ont étudié récemment l'origine de l'antique calendrier indien, et la possibilité de sa provenance étrangère, n'aient pas remarqué la relation intime qui existe entre ce calendrier et tout le système liturgique des brahmanes. M. Haug semble, sans aucun doute, être dans le vrai lorsqu'il revendique pour l'Inde la découverte des Nakshatras, ou le zodiaque lunaire des brahmanes, si nous pouvons employer cette expression : peut-être aussi a-t-il raison de fixer le douzième siècle comme la date la plus reculée où l'on puisse faire remonter ce système astronomique si simple sur lequel est fondé le calendrier des fêtes védiques. Il appelle « absurdes » les théories de ceux qui ont voulu dans ces derniers temps attribuer la première découverte des Nakshatras à la Chine, à Babylone, ou à quelque autre région de l'Asie centrale, et il ne prend même pas la peine de parler des espérances de certains érudits qui se flattent de découvrir sous peu les noms mêmes des Nakshatras in-

diens dans les inscriptions babyloniennes. Mais, parce que le cérémonial védique implique qu'une observation des points solsticiaux fut faite vers le douzième siècle, s'ensuit-il de là que les traités théologiques, dans lesquels ce cérémonial est expliqué et commenté, et où toutes sortes de significations mystérieuses sont attribuées aux différents rites, aient été nécessairement composés dès une époque aussi lointaine? Ici nous ne trouvons plus rien de concluant ni de solide dans le raisonnement de M. Haug, et nous pensons qu'il faudra chercher d'autres ancres pour fixer les débris flottants de la littérature védique.

Les deux volumes de M. Haug, contenant le texte et la traduction de l'Aitareya-brâhma*n*a, ainsi que des notes et des éclaircissements, n'auraient probablement jamais été publiés si le gouvernement de la présidence de Bombay n'en avait pas pris les frais à sa charge. Quelque importance qu'aient les Brâhma*n*as pour les indianistes, ils n'offrent qu'un bien faible intérêt à la masse des lecteurs. La plus grande partie de ces écrits est simplement du verbiage, et, qui pis est, du verbiage théologique. A moins de connaître à l'avance le rang qu'occupent les Brâhma*n*as dans l'histoire de l'esprit indien, personne n'en pourrait lire plus de dix pages sans un mortel ennui. Mais pour l'historien et pour le philosophe ces ouvrages ont une valeur infinie : le premier y voit l'anneau bien réel qui rattache ensemble la littérature moderne et la littérature ancienne de l'Inde; le second y peut étu-

dier une phase très-importante de la vie intellectuelle de l'homme, cette phase où l'esprit passe de la santé à l'état maladif.

Des livres comme celui dont nous venons de rendre compte, et dont la place n'est guère marquée dans les bibliothèques des gens du monde, sont précisément ceux dont la publication doit être favorisée par les gouvernements, quand cela est possible, ou, à leur défaut, par les universités et les sociétés savantes. Et si nous félicitons M. Haug d'avoir obtenu le patronage éclairé du gouvernement de Bombay, il nous sera aussi permis de féliciter M. Howard et ses collègues d'avoir pu, dans cette circonstance, disposer des services d'un savant sérieux tel que M. Haug (1).

Mars 1864.

(1) J'ai omis ici, comme n'offrant plus aucun intérêt, quelques paragraphes dans lesquels je faisais allusion à certaines accusations de détraction systématique formulées par M. Haug contre quelques indianistes et en particulier contre le rédacteur des *Indische studien* publiés à Berlin. Ceux qui le désireraient peuvent voir ces passages dans le neuvième volume de cette publication où mon article a été réimprimé, mais, comme d'habitude, d'une manière très-incorrecte. Je n'étais pas l'auteur de ces accusations, et je ne me serais pas senti justifié à m'en occuper à aucun titre, si les faits placés sous mes yeux ne m'avaient pas convaincu qu'elles n'étaient pas sans quelque fondement. Je suis prêt à admettre que M. Haug et d'autres écrivains ont pu répliquer en termes trop sévères aux attaques qu'ils croyaient dirigées contre eux; mais peu de personnes seront d'avis què des dénégations fort violentes fussent la meilleure réponse à donner pour prouver que ces reproches étaient complétement immérités. Si, en faisant allusion à ces plaintes, et en exprimant avec franchise ma désapprobation de tout ce qui avait pu y donner lieu, j'ai causé sans nécessité de la peine à quelqu'un, je le regrette

V.

L'ÉTUDE DU ZEND-AVESTA
DANS L'INDE (1).

Les indianistes qui habitent l'Inde ont des avantages considérables sur ceux qui se livrent à l'étude de l'antique littérature des brahmanes en Angleterre, en France, ou en Allemagne. Quoique le sanscrit ait cessé d'être l'idiome du pays, il y a peu de grandes villes de l'Inde où l'on ne rencontre quelques indigènes plus ou moins instruits (des pandits, ou, comme on les appelait autrefois, des pundits), qui ont suivi régulièrement de véritables cours de grammaire sanscrite, et qui ont coutume de consacrer leur vie à cultiver une branche spéciale de leurs anciennes

sincèrement. Cela soit dit pour le passé. Quant à l'avenir, pour l'honneur de la science allemande que j'ai tout autant à cœur, quoique j'habite l'Angleterre, que si je vivais en Allemagne, on aura soin, je l'espère, de ne plus jamais donner l'ombre même d'un motif pour de semblables soupçons. Si les remarques que j'ai faites peuvent aider à produire ce résultat, je serai trop heureux de m'incliner en silence sous les flots d'invectives qu'on a versés sur ma tête.

(1) *Essais sur la langue et les écritures sacrées, et sur la religion des Parsis,* par Martin Haug. Bombay, 1862.

études nationales, comme le droit, la logique, la rhétorique, l'astronomie, ou quelque autre science. Ces hommes vivaient autrefois de la libéralité des Rajahs et de la superstition populaire; mais ils voient aujourd'hui leurs moyens d'existence devenir de plus en plus précaires, et ils ne demandent pas mieux que de mettre leurs connaissances au service de tout officier ou de tout fonctionnaire civil, qui s'intéresse à l'antique littérature de leur patrie. Comme ils ignorent complétement nos méthodes scientifiques, ce sont d'assez pauvres maîtres quand il s'agit d'enseigner la langue sanscrite; mais ils sont extrêmement utiles à ceux qui, étant déjà avancés dans cette étude, et capables de leur tracer la besogne pour laquelle ils sont préparés, savent contrôler leur travail par une révision attentive et judicieuse. Tous nos grands indianistes, depuis William Jones jusqu'à Horace H. Wilson, ont hautement reconnu combien ils étaient redevables aux indigènes qui leur avaient prêté assistance. Lorsqu'ils travaillaient à Calcutta, à Bénarès ou à Bombay, ils avaient de chaque côté un pandit, au lieu de la grammaire et du dictionnaire qu'il nous faut consulter quand nous arrivons à un passage difficile. Toutes les fois qu'un Sahib anglais entreprenait la publication ou la traduction d'un texte sanscrit, ces pandits avaient à copier et à collationner les manuscrits, à dresser l'index des mots, à extraire d'autres écrits les passages analogues à ceux qu'il s'agissait d'interpréter; et bien souvent ils durent traduire le

texte ancien en hindoustani ou en bengali, ou même le rendre, tant bien que mal, en anglais. Sans les secours qui furent ainsi donnés de fort bonne grâce par des indigènes instruits, les études indiennes n'auraient certainement pas pu faire les progrès rapides qu'elles ont fait en moins d'un siècle, non seulement dans l'Inde, mais dans presque tous les pays de l'Europe.

Avec cet exemple sous les yeux, il est curieux que les Anglais résidant dans l'Inde, particulièrement dans la présidence de Bombay, n'aient pour ainsi dire jamais cherché à profiter de l'assistance des Parsis, afin d'approfondir l'antique langue et l'antique littérature des adorateurs d'Ormuzd. Si l'on se rappelle qu'après le sanscrit il n'y a pas de langue plus ancienne que le zend, et qu'après le Véda il n'y a, chez les nations aryennes, aucun code religieux plus primitif que le Zend-Avesta, on s'étonnera de voir les fonctionnaires civils de l'Inde négliger à ce point une étude aussi importante. Au dernier siècle, Anquetil-Duperron fut animé d'un si ardent enthousiasme en voyant le *fac-simile* de quelques feuillets du Zend-Avesta, qu'afin d'obtenir le passage pour l'Inde il s'engagea comme simple soldat, en demandant à faire partie d'une expédition qui se préparait alors au port de Lorient. Il passa près de sept années (1754-1761) à parcourir différentes contrées de l'Inde occidentale, recueillant des manuscrits des livres sacrés de Zoroastre, et s'efforçant de les lire et d'en pénétrer le sens avec l'aide des Des-

tours. Son exemple fut suivi, mais dans un esprit moins aventureux, par Rask, savant danois, qui réunit à Bombay un grand nombre de manuscrits précieux pour le compte de son gouvernement, et qui écrivit en 1826 son essai : *De l'antiquité et de l'authenticité de la langue zende.* Un autre Danois, Westergaard, aujourd'hui un des hommes d'Europe les plus versés dans la connaissance du zend, se rendit également dans l'Inde (1841-1843), avant de commencer à publier son édition des livres religieux des Zoroastriens (Copenhague, 1852). Durant tout ce temps, et pendant que des savants français et allemands, tels que Burnouf, Bopp et Spiegel, travaillaient opiniâtrément à déchiffrer les restes curieux de la religion des mages, presque rien ne fut fait, pour le progrès des études zendes, par les Anglais résidant à Bombay et à Pounah, au cœur même du parsisme.

Nous nous réjouissons donc d'autant plus de voir qu'un jeune érudit allemand, M. Haug, qui a été nommé professeur de sanscrit au collége de Pounah grâce à la judicieuse recommandation de M. Howard, se soit empressé de mettre à profit les circonstances favorables dans lesquelles il se trouve placé, pour se livrer à une étude approfondie de la littérature sacrée des Parsis. Il est allé dans l'Inde bien préparé pour sa tâche, et il n'a pas trompé les espérances que ceux qui le connaissaient avaient fondées sur lui lors de son départ d'Allemagne. S'il n'avait pas été maître de son sujet avant de se rendre à Pounah, l'as-

sistance des Destours lui eût été d'un faible secours. Mais comme il connaissait tout ce qu'il était possible d'apprendre en Europe sur la langue et la littérature zendes, il savait quelles questions adresser aux prêtres parsis; il était capable d'apprécier la valeur de toutes leurs réponses; et il a eu la facilité de voir de ses propres yeux ce cérémonial religieux et ces observances liturgiques qui forment un élément si considérable du Vendidad et du Vispered, et dont il est presque impossible de se faire une idée exacte quand on ne les étudie que dans les livres. Nous avons maintenant devant nous le résultat de ses recherches dans les *Essais sur la langue sacrée, sur les écritures et la religion des Parsis*, qu'il a publiés à Bombay en 1862. C'est un volume de 368 pages seulement, et il se vend en Angleterre au prix d'une guinée. Néanmoins, pour ceux qui étudient le zend, c'est un des livres les moins chers qui aient jamais paru. Ces Essais sont au nombre de quatre, et portent les titres suivants : I. Histoire des recherches sur les écritures sacrées et la religion des Parsis, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours; II. Esquisse d'une grammaire de la langue zende; III. Le Zend-Avesta, ou Écriture sainte des Parsis; IV. Origine et développement de la religion zoroastrienne. — La partie la plus importante du livre est l'esquisse de la grammaire zende; car encore que ce soit simplement une ébauche, c'est la première analyse grammaticale de ce curieux idiome qui ait été faite méthodiquement. Quand on

étudie les autres langues, on commence généralement par en apprendre la grammaire, puis on aborde la littérature. Mais, pour le zend, il fallut prendre la direction inverse. On dut, avant toute autre chose, découvrir les désinences grammaticales de cette langue en analysant minutieusement ses œuvres littéraires. Les Parsis eux-mêmes ne possédaient aucun ouvrage de ce genre. Leurs prêtres les plus instruits se contentent d'apprendre le Zend-Avesta par cœur, et de se former quelque notion du sens des paroles sacrées en lisant une traduction pehlvie, faite sous la dynastie sassanide, ou une version sanscrite de date encore plus moderne. C'est pourquoi la traduction du Zend-Avesta, donnée par Anquetil-Duperron avec l'assistance du destour Dârâb, ne pouvait guère inspirer de confiance, l'auteur ayant seulement rendu en français une version persane faite sur une traduction pehlvie de l'original zend. Ce fut Burnouf qui entreprit le premier d'interpréter les paroles mêmes de Zoroastre, en s'aidant de la connaissance profonde qu'il possédait et du sanscrit et des principes de la grammaire comparée. Nous pouvons ajouter que les difficultés présentées par ce travail le cèdent seulement à celles que Burnouf dut surmonter plus tard, quand il déchiffra les inscriptions cunéiformes des monarques achéménides de la Perse. Profitant des travaux de Burnouf et d'autres philologues, M. Haug a enfin réuni les *disjecta membra poetæ;* et si nous n'avons pas dans son *Esquisse* une grammaire qui

puisse être comparée à celle de Pâṇini pour le sanscrit, nous y trouvons du moins le squelette assez parfait de ce qui était jadis une langue vivante, dont la richesse et la délicatesse n'étaient pas inférieures même à celles de l'idiome des Védas.

Il y a à présent cinq éditions, plus ou moins complètes, du Zend-Avesta. La première fut lithographiée sous la direction de Burnouf, et publiée à Paris, 1829-1843. La seconde édition, dans laquelle le texte est transcrit en caractères latins, fut publiée à Leipsick en 1850 par M. Brockhaus. La troisième, qui nous donne le texte en caractères zends, parut en 1851 par les soins de M. Spiegel; et, vers cette même époque, une quatrième édition fut entreprise par M. Westergaard (Copenhague, 1852-1854). Il a été publié dans l'Inde, avec des traductions en guzarate, une ou deux éditions du Zend-Avesta, que nous n'avons pas vues, mais qui sont souvent citées par les érudits indiens. M. Spiegel a entrepris une traduction allemande du Zend-Avesta, qui est beaucoup plus exacte que celle d'Anquetil-Duperron, tout en ayant pour base principale la version pehlvie.

Le Zend-Avesta n'est pas un ouvrage volumineux. Nous continuons à le désigner par ce nom, quoiqu'on nous dise qu'il serait plus correct de l'appeler l'Avesta Zend; et il est bien peu probable que le vrai titre remplace jamais celui qui nous est devenu familier, et qui a été consacré par un long usage. Parle-t-on jamais de Cassius Dion? Pourtant on nous assure

que nous nous trompons en appelant cet historien Dion Cassius. D'ailleurs rien ne nous démontre qu'Avesta Zend soit le titre original, et le seul correct. Au dire des Parsis, Avesta désigne le texte sacré, Zend la traduction pehlvie. Mais, dans les versions pehlvies elles-mêmes, l'ouvrage original de Zoroastre est appelé Avesta Zend. Nulle part les auteurs de ces versions ne nous disent pourquoi ils se servent de cette dénomination, et, en conséquence, presque tous les savants qui s'occupent d'études zendes ont proposé une conjecture particulière sur ce point. M. Haug suppose qu'Avesta désignait les parties les plus anciennes du Zend-Avesta, et Zend les parties les plus modernes, le mot *zend* signifiant, suivant lui, « commentaire, explication, glose. » Cependant on ne rencontre ni l'un ni l'autre de ces deux mots dans les textes zends originaux, et quoiqu'Avesta semble être le sanscrit avasthâ, pehlvi apestak, « texte établi, arrêté par l'autorité, » on peut faire de sérieuses objections contre l'étymologie proposée pour Zend, d'après laquelle ce mot dériverait d'une forme supposée *zanti*, sanscrit *gn*ati « connaissance, science. » Il est fort probable qu'Avesta Zend était un titre traditionnel, déjà devenu presque inintelligible au temps où furent faites les traductions pehlvies, mais conservé néanmoins par les auteurs de ces traductions. Il se peut que ces traducteurs se soient trompés sur l'interprétation du mot Zend, comme cela leur est arrivé dans

beaucoup d'autres cas, et que nous devions y voir un mot originairement identique avec le sanscrit *kh*an-das (1), nom donné par les brahmanes aux hymnes sacrés du Véda. Dans une question de ce genre il est impossible d'atteindre jamais à la certitude; mais comme il n'est que juste d'écouter de préférence les conjectures de ceux qui sont le plus familiers avec le sujet, nous citons le passage suivant, où M. Haug expose ses vues sur le sens de ce mot:

« La signification de *Zend* a varié à des époques différentes. Originairement ce terme signifiait l'interprétation des textes sacrés, telle qu'elle fut donnée par Zarathustra et ses disciples, et transmise par les successeurs du prophète. Avec le temps, ces explications furent regardées comme ayant le même caractère sacré que les textes originaux, et textes et commentaires furent compris sous un même nom, *Avesta*. Ces Écritures sacrées étant devenues par la suite inintelligibles pour la majorité des Zoroastriens, qui ne parlaient déjà plus la langue de leurs pères, il fallut derechef y joindre un *Zend* ou une glose. Ce nouveau *Zend* fut donné par les plus savants prêtres de l'époque des Sassanides, sous forme d'une traduction des livres zoroastriens en ce qui était alors l'idiome national de la Perse, le pehlvi; et comme les prêtres de nos jours ne peuvent trouver quelques éclaircissements sur le sens des textes primitifs que dans cette

(1) Voir p. 122.

traduction, elle est, pour cette raison, le seul *Zend* ou la seule glose qu'ils connaissent..... Le nom *Pazend*, que l'on rencontre fréquemment à côté d'*Avesta* et de *Zend*, désigne une explication ultérieure de la doctrine du Zend..... L'idiome pazend est le même que le parse, c'est-à-dire l'ancien persan, tel qu'on l'écrivait vers l'époque de Firdusi, l'an 1000 de notre ère. »

Quel que soit notre avis sur ces diverses interprétations proposées par M. Haug, nous devons louer sans restriction le grand mérite qu'il a eu de séparer pour la première fois dans le Zend-Avesta les parties plus anciennes des parties plus modernes. Spiegel avait déjà signalé l'existence de dialectes différents dans ces vieux textes, et Westergaard avait clairement marqué les parties du Yasna qui sont écrites en vers; mais à M. Haug revient l'honneur d'avoir extrait du corps des Écritures zoroastriennes les parties les plus anciennes de toutes, d'en avoir fait un recueil, et d'avoir essayé, autant que cela était possible dans l'état actuel de la science, d'en donner une traduction complète. Son édition des Gâthâs (tel est le nom de ces vieux fragments composés en vers) fixe une époque dans l'histoire des études zendes, et Bunsen, dans le moins connu de ses livres, *Dieu dans l'histoire* (1), a bien fait ressortir toute l'importance que

(1) [M. L. Dietz, professeur à l'École de Saint-Cyr et au lycée Charlemagne, a donné une traduction française de cet ouvrage du baron Bunsen. (Paris, Didier et Cie.) Tr.]

nous devons attacher à ces fragments authentiques où se trouve conservée la pensée religieuse de Zoroastre. Nous sommes loin de croire que les traductions qui nous sont aujourd'hui données par M. Haug soient définitives. Nous espérons, au contraire, que lui-même voudra poursuivre une tâche si bien commencée, et qu'il ne se donnera pas de repos avant d'avoir dissipé jusqu'au plus léger des nuages qui enveloppent encore la religion primitive de Zoroastre. Beaucoup de passages, tels que nous les lisons dans la version de M. Haug, sont clairs comme la lumière; et cette clarté même est une garantie de l'exactitude de l'interprétation. Mais il est d'autres passages obscurs, voilés, n'offrant à l'esprit aucun sens raisonnable. Nous sentons qu'ils ont dû signifier autre chose, qu'ils ont très-certainement exprimé une pensée plus nette, une pensée forte et lumineuse, quoique nous soyons impuissants à la retrouver sous les mots tels que nous les voyons devant nous. Le sens est après tout le grand criterium d'une traduction. Évidemment nous ne pouvons douter que ces vieux poëmes n'aient été composés d'idées saines et justes; autrement les hommes n'auraient jamais pris la peine de les conserver; et si nous ne savons pas y découvrir l'empreinte de la raison, la faute en est nécessairement soit à notre ignorance, soit à l'altération d'un texte où les mots ne sont plus les mêmes que prononcèrent les prophètes des anciens temps. Voici quelques spécimens des traductions de M. Haug :

le lecteur y discernera facilement les nuances de certitude et d'incertitude, de bon sens et de verbiage :

« 1. Ce que je te demanderai, dis-le-moi vraiment, ô Dieu vivant ! [Dis-moi] si ton ami [Sraosha] est disposé à réciter son hymne comme une prière [adressée] à mon ami [Frashaostra ou Vistâspa], ô Dieu sage, et s'il doit venir vers nous dans de bonnes intentions, pour accomplir à notre égard de véritables actes d'amitié.

« 2. Ce que je te demanderai, dis-le-moi vraiment, ô Dieu vivant ! [Dis-moi] comment est apparue la meilleure vie présente [ce monde] ? Par quels moyens les choses présentes [le monde] doivent-elles être soutenues ? O esprit vraiment sage, cet esprit, le saint [Vohumano] est le gardien de tous les êtres, [sachant] éloigner d'eux tout mal : il est le promoteur de toute vie.

« 3. Ce que je te demanderai, dis-le-moi vraiment, ô Dieu vivant ! [Dis-moi] qui a été dans le commencement le Père et le Créateur de la vérité ? Qui a fait le soleil et les étoiles ? Quel autre que toi fait croître et décroître la lune ? Tout cela je désire l'apprendre, excepté ce que je sais déjà.

« 4. Ce que je te demanderai, dis-le-moi vraiment, ô Dieu vivant ! Qui soutient la terre et les cieux [qui sont] au-dessus d'elle ? Qui a créé les eaux et les arbres de la campagne ? Qui est dans les vents et dans les tempêtes, pour que leur course soit si ra-

pide? Qui est le Créateur de ceux qui ont le cœur bon et droit, ô Dieu sage? »

Voilà un court extrait de la partie la plus ancienne du Zend-Avesta. Je citerai maintenant un passage pris dans une des parties les plus modernes, dans le Yasht d'Ormuzd :

« Zarathustra demanda à Ahuramazda quel était le charme le plus puissant pour se protéger contre l'influence des esprits mauvais. L'Esprit suprême lui répondit que la meilleure sauvegarde contre le mal était de prononcer les différents noms d'Ahuramazda. Zarathustra pria alors Ahuramazda de lui communiquer ces noms. Il en énumère vingt. Le premier est Ahmi « je suis »; le quatrième, Asha-vahista « la meilleure pureté »; le sixième, « je suis la sagesse »; le huitième, « je suis la science »; le douzième, Ahura « le vivant »; le vingtième, « je suis celui qui suis » Mazdao. »

Ahuramazda ajoute ensuite :

« Si vous m'invoquez le jour ou la nuit par ces
« noms, je viendrai vous assister et vous secourir :
« l'ange Sérosh viendra alors [ainsi que] les génies des
« eaux et des arbres. » Pour mettre complétement en déroute les esprits mauvais, les hommes pervers, les sorcières, les péris, d'autres noms sont suggérés à Zarathustra, tels que protecteur, gardien, esprit, le plus saint, le meilleur prêtre du feu, etc.

Faut-il regarder comme purement accidentelle la conformité frappante entre l'un de ces noms d'Ahu-

ramazda, à savoir, « je suis celui qui suis », et l'explication du nom de Jéhovah, donnée dans l'Exode, III, 14? c'est là une question dont la solution dépend nécessairement de l'époque à laquelle nous devons rapporter le Yasht d'Ormuzd. Mais comme l'arrangement chronologique des diverses parties du Zend-Avesta n'est encore fondé que sur des hypothèses fort incertaines, on ne saurait, quant à présent, discuter utilement des questions de ce genre. M. Haug signale d'autres points de ressemblance entre les doctrines de Zoroastre et l'Ancien et le Nouveau Testament. « Nous trouvons, dit-il, une affinité très-grande ou plutôt une parfaite identité entre certains articles de la religion zoroastrienne et quelques doctrines importantes du mosaïsme et du christianisme, celles, par exemple, qui se rapportent à la personnalité et aux attributs du démon, et à la résurrection des morts. » Il convient toutefois de remarquer que ces doctrines ne semblent pas caractéristiques de l'Ancien ni du Nouveau Testament; et la croyance à la résurrection des morts n'est contenue qu'implicitement dans les livres sacrés de Moïse, et n'y est nulle part annoncée en termes exprès.

Il est d'autres points sur lesquels nous aurions à combattre plus longuement les opinions émises par M. Haug : ainsi, par exemple, à la page 17, il appelle la langue zende « la sœur aînée du sanscrit. » Cela nous semble être en contradiction manifeste avec les faits que l'auteur lui-même a si soigneusement réunis

dans sa grammaire zende. Si, dans ce passage, M. Haug n'entendait parler que du sanscrit moderne, en faisant abstraction du sanscrit védique, son assertion serait vraie en une certaine mesure. Mais, même alors, il serait facile de montrer dans le sanscrit moderne beaucoup de formes grammaticales plus primitives que les formes correspondantes en zend. De semblables détails sont relativement peu importants, auprès des grands résultats donnés par les travaux de M. Haug, et qu'il a exposés dans ces quatre *Essais*. Aussi sommes-nous assuré que tous ceux qui s'intéressent à l'étude du langage ancien et de la religion ancienne feront des vœux pour que M. Haug continue à nous faire connaître le fruit de ses recherches sur la langue, la littérature, le cérémonial et la religion des descendants de Zoroastre.

Décembre 1862.

VI.

PROGRÈS DES ÉTUDES ZENDES[1].

Il est certaines branches des recherches philologiques qui semblent constamment se modifier et changer de direction, et qui, nous l'espérons, sont néanmoins toujours en progrès. Quand on a trouvé la clef d'inscriptions anciennes, il ne s'ensuit aucunement que l'on puisse donner sur le champ une explication précise de chaque mot, et une interprétation exacte de chaque phrase. Aussi voyons-nous souvent qu'un même texte hiéroglyphique ou cunéiforme est rendu différemment par des érudits différents; et il n'est même pas rare qu'un savant propose une nouvelle interprétation d'une inscription peu d'années après en avoir publié une première traduction. Ce que nous venons de dire au sujet du déchiffrement des inscriptions s'applique avec non moins de justesse à l'interprétation des textes anciens. Si l'on veut tra-

(1) *Leçon sur un Discours original de Zoroastre,* par Martin Haug. Bombay, 1865.

duire les hymnes du Véda, ou le Zend-Avesta, ou même l'Ancien Testament, il faut procéder exactement comme on le ferait pour déchiffrer une inscription. Le seul moyen sûr de découvrir le sens véritable des mots dans les monuments sacrés des Brahmanes, des Zoroastriens ou des Juifs, c'est de comparer entre eux tous les endroits où se rencontre le même mot, et de chercher un sens qui, s'adaptant également bien à tous ces passages, puisse en même temps se soutenir par des raisons grammaticales et étymologiques. C'est là sans contredit une méthode lente et pénible, et qui ne saurait nous conduire toujours à des résultats parfaitement certains; mais les doutes et les incertitudes qu'elle implique étant inséparables du sujet lui-même, il serait injuste de les imputer à ceux dont le génie et la persévérance ont répandu tant de lumière sur les pages les plus obscures de l'histoire ancienne. Pour les personnes étrangères aux travaux par lesquels Grotefend, Burnouf, Lassen et Rawlinson sont arrivés à interpréter les inscriptions de Cyrus, de Darius et de Xerxès, par exemple, il peut sembler inexplicable que l'on découvre aujourd'hui un sens si différent dans l'inscription où l'on avait cru autrefois trouver une confirmation du fait rapporté par Hérodote, à savoir, que Darius dut le trône de la Perse au hennissement de son cheval. Après l'assassinat de Smerdis, nous dit l'historien grec, il fut convenu entre les six conspirateurs que la dignité royale appartiendrait à celui dont le cheval hennirait le pre-

mier au lever du soleil. Le cheval de Darius ayant henni le premier, celui-ci fut en conséquence élu roi de Perse. Hérodote raconte qu'après son élection Darius éleva un monument de pierre, sur lequel était représenté un cavalier, et qui portait l'inscription suivante : « Darius, fils d'Hystaspe, a obtenu la dignité de roi des Perses par la vertu de son cheval (donnant son nom) et d'Œbarès, son écuyer » (1). Lassen traduisit de la manière suivante une inscription cunéiforme, copiée originairement par Niebuhr d'après une large table de pierre encastrée dans le mur méridional de la grande terrasse de Persépolis : « Auramazdis magnus est. Is maximus est deorum. Ipse Darium regem constituit, benevolens imperium obtulit. Ex voluntate Auramazdis Darius rex sum. Generosus sum Darius rex hujus regionis Persicæ ; hanc mihi Auramazdis obtulit *hoc pomœrio ope equi* (*Choapsis*) *claræ virtutis.* » Cette traduction fut publiée en 1844, et les arguments par lesquels Lassen la défendit, dans le sixième volume de la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, peuvent encore être lus aujourd'hui avec intérêt et avec profit, quoique nous sachions que cet éminent savant s'était trompé dans son analyse. Le premier pas vers une interprétation plus exacte de cette inscription fut fait en 1845 par M. Holtzmann, qui fit

(1) Δαρεῖος ὁ Ὑστάσπεος σύν τε τοῦ ἵππου τῇ ἀρετῇ (τὸ οὔνομα λέγων) καὶ Οἰβάρεος τοῦ ἱπποκόμου ἐκτήσατο τὴν Περσέων βασιληΐην. (Herod. III, 88.)

observer que Smerdis fut assassiné à Suse, non pas à Persépolis, et que ce fut encore à Suse qu'eut lieu l'élection de Darius au trône de la Perse, six jours seulement après le meurtre de son prédécesseur. Il semblait donc que l'on ne devait pas chercher à Persépolis soit le monument érigé par Darius dans le προάστειον ou faubourg où s'était passé l'événement heureux qui lui avait assuré la royauté, soit l'inscription conservant le souvenir de cet événement à l'endroit même qui en avait été le théâtre. Mais une analyse plus minutieuse de l'inscription elle-même fournit des arguments bien plus importants encore. Le mot niba, que Lassen avait traduit par *pomœrium,* se rencontre dans trois autres endroits, où il ne peut certainement pas signifier « banlieue. » Ce semble être un adjectif ayant le sens de « beau, magnifique. » De plus, nibâ est un nominatif singulier du genre féminin, ainsi que le pronom hyâ qui le précède, et chacun des deux mots, uvaspâ et umartiyâ, qui le suivent. Les mots que Lassen avait traduits par *hoc pomœrio ope equi* (*Choaspis*) *claræ virtutis* furent rendus par M. Holtzmann de la manière suivante : *Quæ nitida, herbosa, celebris est.* Cette dernière interprétation est généralement exacte, et elle a été adoptée depuis par sir H. Rawlinson et par M. Oppert. Voici comment Rawlinson traduit le passage tout entier : « Cette province de Perse qu'Ormazd m'a accordée, qui est illustre, qui abonde en bons chevaux, qui produit des hommes vaillants. »

Ainsi s'évanouirent et le cheval de Darius, et cette confirmation curieuse que la légende perse rapportée par Hérodote avait semblé un moment recevoir de l'inscription cunéiforme découverte à Persépolis.

On n'aurait pas de peine à citer une foule de textes dont l'interprétation a passé par des vicissitudes semblables, et il serait facile de profiter de ces incertitudes pour décréditer la méthode appliquée dans ces dernières années au déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Sans être un avocat éloquent ou un grand orateur accoutumé aux triomphes dans une assemblée législative, on pourrait aisément, en insistant sur tous ces tâtonnements et toutes ces contradictions, convaincre le public que les travaux de Grotefend, de Burnouf, de Lassen et de Rawlinson n'ont donné aucun résultat sérieux ; et on pourrait poser une fois pour toutes ce principe général, qu'il faut désespérer de retrouver jamais le sens d'une inscription écrite en une langue morte, si la tradition ne nous a pas conservé la signification des mots de cette langue. Fort heureusement ces questions ne sont pas de celles qui sont tranchées soit à la suite d'un plaidoyer éloquent, soit par le vote d'une majorité. Elles sont décidées par le jugement indépendant de cette minorité qui est seule compétente en pareille matière. Le fait que les savants diffèrent fréquemment entre eux sur l'explication d'un même texte, qu'ils reconnaissent souvent s'être trompés dans leur propre traduction, et en adoptent une autre à laquelle ils devront peut-

être renoncer plus tard quand une nouvelle lumière aura éclairé quelques points restés encore obscurs, ce fait, dis-je, est une arme redoutable entre les mains de ceux qui ne discutent pas pour arriver à la vérité, mais pour triompher de leurs adversaires, et il frappe vivement l'esprit de la multitude qui ne regarde qu'à la surface des choses ; mais il produit un effet très-différent sur ceux qui comprennent la raison de ces discordances et de ces changements, et pour qui chaque interprétation nouvelle ne représente qu'un nouveau pas en avant vers la découverte de la vérité.

Nous devons aussi faire remarquer que si les dissemblances paraissent moins nombreuses dans les traductions d'autres textes anciens, tels que l'Ancien Testament, par exemple, ou les poëmes d'Homère, cela doit s'expliquer le plus souvent par l'absence de cette exactitude critique à laquelle visent, dans l'interprétation de chaque mot, les érudits qui déchiffrent les inscriptions anciennes, ou qui traduisent le Véda et le Zend-Avesta. Dans le livre de Job, la Vulgate traduit l'exhortation de la femme de Job par « Bénis Dieu et meurs ; » la version anglaise par « Maudis Dieu et meurs ; » celle des Septante par « Dis quelques paroles au Seigneur et meurs. » A l'époque où les Septante firent leur traduction de l'Ancien Testament, l'hébreu ne pouvait guère être considéré comme une langue morte ; pourtant même alors les rabbins les plus instruits auraient été fort embarrassés pour définir exactement la signification originelle de beaucoup de leurs mots.

Le sens des mots se modifie imperceptiblement et nécessairement. Même dans un pays où il y a une littérature, et une littérature répandue par l'imprimerie comme dans l'Europe moderne, le langage change tellement dans l'espace de quatre ou cinq siècles, que, parmi les théologiens les plus savants de l'Angleterre, il en est peu qui soient capables de comprendre parfaitement un traité théologique écrit en anglais il y a quatre cents ans. Le même phénomène se produisait, et d'une manière bien plus marquée encore, dans les langues anciennes. Il ne faut pas croire que le caractère sacré dont sont revêtus certains écrits les puisse préserver de ces ravages du temps. Bien au contraire, les interprètes des âges successifs font plus de violence aux livres saints qu'à tous autres documents de la littérature ancienne. Les idées se développent et se modifient, mais chaque génération tâche de trouver le reflet de ses propres idées dans les pages vénérées des vieux prophètes. Outre les causes ordinaires qui obscurcissent et défigurent le sens vrai des mots anciens, il y a des influences artificielles qui altèrent la physionomie naturelle des mots investis d'une autorité sacrée. Les parties du Véda ou du Zend-Avesta qui ne touchent à aucune doctrine religieuse ou philosophique sont généralement rendues d'une manière simple et littérale, même par les plus modernes des commentateurs indigènes. Mais dès qu'il devient possible de forcer le sens d'un mot ou d'une phrase, de façon à

y trouver une sanction pour un dogme ou un précepte quelconque, si nouveau, si extravagant qu'il soit, on torture les phrases les plus simples jusqu'à ce qu'on leur fasse exprimer les idées les plus étrangères à l'esprit des auteurs du Véda et du Zend-Avesta.

Aux personnes qui s'intéressent à ces questions nous pouvons recommander un court essai, *La Cosmogonie mosaïque*, publié récemment par le rév. R. G. S. Browne, et dans lequel l'auteur s'efforce de nous donner d'après la méthode scientifique une traduction littérale du premier chapitre de la Genèse. A propos du premier verbe qui se rencontre dans la Bible, il dit : « Quel est le sens exact, quelle est la portée véritable du verbe hébreu qui est rendu dans notre version ordinaire par le mot *créa?* La force irrésistible d'une longue habitude nous fait tout naturellement supposer qu'il devait exprimer la création *ex nihilo*. Mais quoi qu'en disent les commentateurs juifs, repus d'imaginations rabbiniques et cabalistiques, et sauf le respect dû à nos hébraïsants modernes, nous pouvons affirmer que tel n'était pas le sens original de ce mot. R. D. Kimchi, lorsqu'il a voulu distinguer les nuances qui existent entre les termes employés dans la cosmogonie mosaïque, a supposé que le verbe hébreu barâ était l'équivalent exact de *ex nihilo creavit*. Notre compatriote Castell, dont la science profonde égalait l'abnégation, a fait aussi cette supposition purement gratuite. Et l'illustre

Bryan Walton lui-même n'a pas laissé d'être abusé par cette chimère des rabbinistes. »

M. Browne nous cite alors Gesenius, qui donne comme signification première de barâ « il coupa, tailla, sculpta, aplanit, polit; » et il rapporte le témoignage de Lee qui appelle « inepte » cette opinion d'après laquelle barâ aurait signifié « tirer du néant. » Dans *Josué,* XVII, 15 et 18, le même verbe exprime l'action d'abattre des arbres; et dans le Psaume CIV, 30, il est traduit par « Tu *renouvelles* la face de la terre. » Lee nous apprend qu'en arabe aussi barâ signifie proprement, mais non pas toujours, « tirer d'une matière préexistante. » Tout cela montre que dans le verbe barâ, comme dans le sanscrit tvaksh ou taksh (1), il n'y avait originairement nulle trace du sens qu'on lui a attribué plus tard, et qu'il n'a jamais signifié « tirer du néant. » Cette dernière notion, dans toute sa précision, était une idée relativement moderne, née probablement du contact entre les Juifs et les Grecs à Alexandrie. Les philosophes grecs croyaient que la matière était coéternelle au Créateur, et ce fut sans doute pour combattre cette opinion que les Juifs, pour qui Jéhovah était tout, affirmèrent nettement pour la première fois que Dieu a créé toutes choses de rien. Par la suite cette doctrine fut reçue chez les Juifs et chez les Chrétiens comme la seule orthodoxe; mais loin que le verbe barâ puisse

(1) Voir Jurmann, dans *Kuhn's Zeitschrift,* XI, p. 388.

être cité à l'appui de ce dogme, il semblerait bien plutôt que les hommes à qui Moïse s'adressait et dont il parlait la langue n'attachaient à ce mot aucune autre signification que celle de « façonner » ou « arranger : » peut-être même n'éveillait-il dans leur esprit aucune idée distincte et précise, mais seulement la notion vague et générale exprimée par le ποιεῖν des Septante. Parmi les commentateurs de la Bible fort peu se donnent pour tâche de découvrir comment les mots de l'Ancien Testament étaient compris par ceux à qui ils furent adressés originairement. La grande majorité des lecteurs suppose sans réflexion que Moïse et ses contemporains prenaient les mots dans le sens que nous y attachons nous-mêmes au dix-neuvième siècle, oubliant complétement la distance qui sépare notre langage et nos pensées du langage et des pensées des tribus errantes d'Israël.

Les hellénistes savent mieux que personne combien il y a de mots dans Homère dont les dictionnaires et les commentaires nous donnent, il est vrai, l'interprétation traditionnelle, mais dont la signification exacte nous échappe entièrement. Il n'est pas difficile de traduire πολέμοιο γέφυραι par « les ponts de la guerre, » mais personne n'a jamais expliqué ce qu'Homère entendait réellement par ces γέφυραι. Il est extrêmement douteux que les ponts, dans notre acception de ce mot, fussent connus au temps d'Homère; et quand il serait possible de prouver qu'Homère employa γέφυραι dans le sens de « digues, » l'étymologie du mot,

c'est-à-dire son histoire primitive, resterait encore incertaine et obscure. Il n'est pas difficile non plus de voir que l'adjectif grec ἱερός avait une signification analogue à celle de notre mot *sacré*. Mais alors comment a-t-on pu s'en servir comme d'épithète pour qualifier un poisson ou un char? S'il est possible de donner une réponse à cette question, l'analyse étymologique de ἱερός pourra seule la fournir (1). Dire que *sacré* peut signifier *merveilleux,* et par suite *grand* ou *gros*, revient à ne rien dire du tout, puisque Homère ne parle pas d'un pêcheur qui prend un *gros* poisson, mais d'un homme qui prend un poisson quelconque (2).

Ces observations, qu'on pourrait étendre beaucoup, mais qui, nous le craignons, nous ont déjà entraîné trop loin de notre sujet principal, se sont présentées à notre esprit pendant que nous lisions récemment une leçon faite à Bombay par M. Haug, en 1864, devant un auditoire presque exclusivement composé de Parsis. Dans cette leçon M. Haug donne une nouvelle interprétation de dix courts paragraphes du Zend-Avesta, qu'il avait déjà expliqués et traduits dans ses *Essais sur la langue sacrée des Parsis*, publiés en 1862. La différence qui existe

(1) Sur ἱερός, le sanscrit ishira « vif, » voir *Kuhn's Zeitschrift*, vol. II, p. 275, et vol. III, p. 134.

(2) ὡς ὅτε τις φώς,
Πέτρῃ ἔπι προβλῆτι καθήμενος, ἱερὸν ἰχθὺν
Ἐκ πόντοιο θύραζε λίνῳ καὶ ἤνοπι χαλκῷ.
(*Iliad.* XVI, 406.)

entre ces traductions, publiées à deux ans de distance, pourrait certainement jeter dans la perplexité un lecteur ordinaire, et ébranler sa foi en la sûreté d'une méthode qui peut conduire à des résultats aussi changeants. Si les savants occupés de ces recherches ont la prétention de donner leur interprétation la plus récente d'un texte comme la traduction définitive, n'admettant plus d'amélioration d'aucune sorte, le public a incontestablement le droit de leur rappeler que le *définitif* est une chose aussi dangereuse dans la science qu'en politique. Mais l'auteur dont nous parlons en ce moment n'a pas cette prétention. La difficulté de traduire le Zend-Avesta est telle que nous ne pouvons jamais espérer en voir chaque phrase rendue d'une manière intelligible et claire. Ceux qui mirent pour la première fois par écrit les traditions sacrées des Zoroastriens étaient séparés par plus de mille ans de la naissance de ces traditions. Puis sont venues les altérations presque inévitables auxquelles sont exposés les manuscrits, pendant qu'ils sont copiés par des scribes plus ou moins ignorants. Les plus vieux manuscrits du Zend-Avesta datent du commencement du XIVe siècle. Il est vrai qu'il y a une ancienne traduction de ce recueil, la traduction pehlvie, et une autre plus moderne en sanscrit par Neriosengh. Mais la première, faite au IIIe siècle de notre ère sous les auspices des rois sassanides, ne sert qu'à montrer jusqu'à quel point on avait déjà à cette époque oublié le sens littéral et grammatical du

Zend-Avesta; et la seconde est évidemment une simple version, non pas du texte original, mais de la traduction pehlvie. Il est vrai aussi que les Parsis de Bombay purent communiquer à Anquetil-Duperron et à d'autres Européens une prétendue traduction du Zend-Avesta en persan moderne. Mais quand un vrai savant comme Burnouf essaya pour la première fois de rendre compte de chaque mot du texte zend, d'expliquer chaque désinence grammaticale, d'analyser chaque phrase, et de déterminer le sens précis de tous les termes sans exception, en recherchant leur étymologie et en les rapprochant des mots congénères en sanscrit, ces interprétations traditionnelles dont nous venons de parler ne lui furent que d'un très-faible secours. M. Spiegel à qui nous devons une édition et une traduction complète du Zend-Avesta attache un plus grand prix à la tradition des Parsis que ne le fait M. Haug. Mais il est obligé en même temps d'admettre que ces interprétations et ces gloses traditionnelles ne sauraient avoir plus d'autorité que les exégètes chrétiens n'en accordent aux commentaires rabbiniques. D'ailleurs tous les savants s'accordent sur un point : que la tradition soit fondée sur la vérité ou sur l'erreur, elle doit toujours être confirmée par une analyse grammaticale et étymologique du texte original faite d'après les règles de la critique indépendante. Il peut sans doute se glisser des erreurs dans cette analyse aussi bien que dans les interprétations traditionnelles; mais elle a du moins

l'avantage de rendre compte de chaque mot et de chaque phrase. Un tel travail est une excellente discipline pour l'esprit, même quand les résultats obtenus sont incertains ou erronés, et il donne à ces études une valeur scientifique, un intérêt général qu'elles ne pourraient avoir autrement.

Nous citerons maintenant quelques exemples des traductions diverses proposées par des savants différents pour un ou deux versets du Zend-Avesta. Il est impossible d'examiner ici les raisons grammaticales dont on a appuyé chacune de ces traductions. Nous voulons seulement montrer quel est l'état actuel des études zendes. Nous sommes des premiers à reconnaître que ces études ne sont pas encore entièrement sorties du chaos. Cependant, malgré le conflit entre les opinions des savants, malgré aussi la fluctuation de systèmes qui paraissent opposés les uns aux autres, nous n'hésitons pas à affirmer que l'arrangement et l'ordre sont ici en voie de se faire, et nous avons le ferme espoir que le temps viendra où l'on retrouvera les doctrines essentielles d'une des plus anciennes religions du monde, et où ces doctrines seront mises sous nos yeux dans toute leur pureté, dans toute leur simplicité primitive. Nous commençons par la traduction pehlvie d'un passage dans le Yasna, 45 :

« Ainsi doit être proclamée la religion. Maintenant prêtez une oreille attentive, et maintenant écoutez ; c'est-à-dire tenez-vous prêts à entendre, et que vos

œuvres et vos paroles soient bonnes et douces. Ceux qui de près et de loin ont désiré étudier la religion le peuvent faire maintenant. Car aujourd'hui tout est manifeste, qu'Anhuma [Ormazd] a créé, qu'Anhuma a créé tous ces êtres; qu'à la seconde époque, au [temps du] corps futur, Aharman ne détruit pas [la vie des] mondes. Aharman a fait que le désir mauvais et le mal se sont répandus par sa langue. »

En 1859 M. Spiegel a rendu de la manière suivante ce même passage dont la version pehlvie est une glose plutôt qu'une traduction littérale :

« Maintenant je vais vous parler, prêtez-moi l'oreille; maintenant écoutez ce que vous avez désiré [entendre], ô vous qui êtes venus de près et de loin! Il est clair que les [esprits] sages ont créé toutes choses; la doctrine mauvaise ne détruira pas une seconde fois le monde. L'esprit malin a fait un mauvais choix par sa langue. »

Voici maintenant la traduction que M. Haug a publiée de ce passage en 1862 :

« Vous tous, qui êtes venus de près et de loin, faites attention maintenant et écoutez mes paroles. Maintenant je vous dirai tout ce que savent les sages concernant ce couple d'esprits. Ni celui qui dit le mal [le démon], ni l'homme qui, mentant dans ses paroles, professe la fausse croyance [l'idolâtrie], ne détruiront la seconde vie [la vie spirituelle]. »

En 1865 M. Haug introduit certains changements dans sa traduction de ce même passage :

« Vous tous, qui êtes venus de près et de loin, vous devez maintenant faire attention et écouter ce que je vais proclamer. Maintenant les sages ont déclaré que cet univers est une dualité. Que celui qui fait le mal ne détruise pas la seconde vie, après que le méchant a choisi avec sa langue la doctrine pernicieuse. »

La principale difficulté de ce paragraphe porte sur le mot dûm, que M. Haug traduit par « dualité, » et qu'il identifie avec le sanscrit dvam, c'est-à-dire dvandvam « couple, paire. » Ce mot dûm, que nous sachions, ne se rencontre dans aucun autre passage du Zend-Avesta ; il est donc peu probable que l'on puisse jamais en déterminer la signification avec certitude. D'autres interprètes croient que c'est un verbe à la seconde personne du pluriel : de là une différence si marquée dans les versions proposées pour la phrase où il se trouve.

Le sixième paragraphe du même passage est expliqué de la manière suivante dans la traduction pehlvie :

« Ainsi j'ai proclamé qu'entre toutes choses la plus grande est d'adorer Dieu. [Nous devons célébrer] avec [un cœur] pur les louanges de celui qui a la bonne science, [de ceux] qui comptent sur Ormazd. J'entends Spentômainyu [qui est] Ormazd ; écoutez-moi, [écoutez] ce que je vais [vous] dire. Son culte est la communion avec l'Esprit bon. On peut connaître le commandement divin de faire le bien en recherchant ce qui est bien. Ils m'enseignent que ce qui est dans

l'entendement est le meilleur, à savoir, la sagesse innée [céleste], [c'est-à-dire, la sagesse divine est audessus de la sagesse humaine]. »

M. Spiegel traduit ce même paragraphe ainsi qu'il suit :

« Maintenant je vous dirai [quelle est] entre toutes choses la plus grande. C'est que ceux qui existent célèbrent avec [un cœur] pur les louanges de celui qui est sage. Le plus saint du ciel, Ahuramazda, peut les entendre, lui dont nous demandons à l'esprit saint [la manière de célébrer] les louanges : puisse-t-il m'apprendre par son intelligence ce qui est le meilleur. »

M. Haug propose en 1862 la traduction suivante :

« Ainsi je vous parlerai du plus grand de tous [Sraosha], qui loue la vérité, qui fait le bien, et de tous ceux qui sont réunis autour de lui [pour l'assister], par l'ordre de l'esprit saint [Ahuramazda]. L'esprit sage [et] vivant peut m'entendre : par sa bonté le bien s'accroît [dans le monde]. Il peut me conduire par sa meilleure sagesse. »

M. Haug en 1865 :

« Je proclamerai que la plus grande de toutes choses est que l'on soit bon, ne louant que la vérité. Ahuramazda entendra ceux qui s'appliquent à propager [le bien]. Puisse celui dont la bonté est communiquée par l'esprit bon m'enseigner sa meilleure sagesse. »

Aux personnes qui s'intéressent à l'étude du zend,

et qui désirent juger par elles-mêmes du degré de confiance que méritent ces diverses traductions, nous pouvons recommander un ouvrage très-utile, publié récemment en Allemagne par M. F. Justi sous ce titre : *Handbuch der Zendsprache,* et qui contient un Dictionnaire complet, une Grammaire, et une Chrestomathie du Zend-Avesta.

Septembre 1865.

VII

LA GENÈSE ET LE ZEND-AVESTA (1).

Quelle excellente chose si nos érudits pouvaient avoir quelque pratique de nos cours de justice, et apprendre au moins la différence entre ce qui est probable et ce qui est prouvé ! Combien ce serait une utile discipline pour leur esprit s'ils étaient obligés parfois de plaider une cause devant un jury composé de commerçants ou de gens du monde ; s'il leur fallait acquérir cet art qui permet d'exposer les questions les plus compliquées et les plus délicates sous

(1) *Érân, das Land zwischen dem Indus und Tigris, Beitræge zur Kenntniss des Landes und seiner Geschichte. Von Dr. Friedrich Spiegel*. Berlin, 1863.

Dans l'*Ausland* du 19 mars 1868, M. Spiegel a publié une réponse à mon article. Son principal argument c'est que les mêmes opinions que les siennes ou des opinions semblables avaient déjà été soutenues par d'autres écrivains, tels que Bohlen, Gesenius, Ewald, Delitzch, Knobel et Windischmann. Cela est parfaitement vrai ; mais M. Spiegel me permettra de lui dire que les sentiments de ces savants ne sont pas ignorés, comme il craint qu'ils le soient, même en Angleterre ; et nous désirerions savoir ce que lui-même peut nous apprendre sur ces questions, et non pas ce qu'ont pensé avant lui d'autres auteurs bien moins compétents pour former une opinion sur ces matières que l'éditeur et le traducteur de l'Avesta.

la forme la plus simple et la plus palpable ! De même, quelle salutaire préoccupation pour les hommes voués aux recherches indépendantes, si, après avoir réuni dans de volumineux dossiers toute une masse de documents et de faits, ils avaient constamment devant les yeux la crainte d'un juge impatient qui ne veut entendre que des choses importantes, essentielles, se rapportant au fond même du débat, et qui déteste toutes les digressions, sans s'inquiéter des recherches qu'elles supposent, ni de l'éloquence qu'y déploie l'avocat ! Il se publie à peine de nos jours un seul livre qu'on ne pût abréger de moitié en supprimant tous les hors-d'œuvre. Si les auteurs pouvaient se décider à omettre tout ce qui ne doit servir qu'à faire valoir leur science, à montrer les difficultés qu'ils ont dû vaincre, ou à appeler l'attention sur l'ignorance de leurs prédécesseurs, bien des volumes de trente feuilles se réduiraient à des brochures de cinquante pages, et vraisemblablement produiraient alors un plus grand effet que sous une forme plus ambitieuse.

Les auteurs de l'Ancien Testament ont-ils fait quelques emprunts aux Égyptiens, aux Babyloniens, aux Perses ou aux Hindous? C'est là une question assez simple et que l'on peut traiter indépendamment de tout système théologique. En effet, quelles que soient les croyances juives sur l'origine de l'Ancien Testament, pour l'historien ce livre est incontestablement marqué d'un caractère historique ; il a été

écrit à une certaine époque de l'histoire du monde en un idiome alors parlé et compris; il enregistre certains faits intéressants et certaines doctrines intelligibles pour les Juifs, qui formaient alors une nation bien réelle, ayant sa place dans le monde à côté de ses voisins plus ou moins éloignés, les Égyptiens, les Assyriens, les Perses ou les Hindous. Tout le monde sait que la langue du Nouveau Testament offre des traces manifestes de l'influence grecque et romaine; et n'eût-on aucune donnée sur les rapports qui ont existé entre ces deux nations et les auteurs de ce livre sacré, les expressions mêmes qu'emploient ces derniers, et non seulement leurs expressions, mais leurs pensées, leurs allusions, les exemples et les comparaisons dont ils se servent, nous permettraient d'affirmer qu'à une époque quelconque de l'histoire il a dû nécessairement y avoir un contact entre les philosophes de la Grèce et les législateurs de Rome, d'une part, et le peuple de la Judée, d'autre part. Cela étant, pourquoi ne rechercherait-on pas si des influences analogues se sont, ou non, fait sentir dans des temps plus anciens? Pourquoi hésiter à signaler dans l'Ancien Testament une coutume égyptienne, un mot grec, une conception perse? Si Moïse a été initié à la sagesse des Égyptiens, rien, sans contredit, ne serait plus propre à consacrer l'autorité historique de ses écrits que les traces d'influences égyptiennes visibles dans ses lois. Si Daniel florissait sous le règne de Cyrus le Perse, tous les

mots perses qu'il serait possible de retrouver dans le livre de Daniel auraient le plus grand prix aux yeux de l'historien critique. La seule chose que nous soyons en droit d'exiger dans des investigations de ce genre, c'est que les faits soient clairement prouvés. Sans aucun doute le sujet a de l'importance, et une importance historique tout-à-fait indépendante des conséquences théologiques qui peuvent découler de telle ou telle solution du problème. Il est aussi important de découvrir si les auteurs de l'Ancien Testament se sont trouvés, à un moment quelconque, en contact avec les idiomes et les idées de Babylone, de la Perse ou de l'Égypte, que de savoir que les Juifs, au temps où Jésus-Christ apparut sur la terre, avaient été éclairés par les rayons de la civilisation grecque et romaine; car Notre-Seigneur, ses apôtres et beaucoup de ses disciples ne parlaient pas seulement l'hébreu (c'est-à-dire le chaldéen), mais aussi le grec; et ils ne se trouvaient pas en dehors de cette sphère intellectuelle dans laquelle s'agitait depuis des siècles le monde des Gentils, je veux dire le monde des Grecs et des Romains.

Différents auteurs ont émis cette opinion que certaines idées de l'Ancien Testament peuvent être attribuées à l'influence de la Perse, et rattachées au Zend-Avesta, c'est-à-dire aux écritures sacrées de Zoroastre. Or il a été fait de grands progrès dans le déchiffrement de ces pages antiques, depuis l'époque où Anquetil-Duperron apporta de Bombay les pre-

miers manuscrits zends, et même depuis la publication du *Commentaire sur le Yaçna*, dans lequel Eugène Burnouf établissait la grammaire et le dictionnaire de la langue zende sur une base plus solide qu'ils n'avaient eue jusque-là. Plusieurs éditions des écrits de Zoroastre ont paru en France, en Danemark et en Allemagne ; et après les travaux de Spiegel, de Westergaard, de Haug, et d'autres savants, on pouvait supposer qu'il serait enfin possible de donner une réponse soit affirmative soit négative à la question de l'influence des idées perses sur les auteurs de l'Ancien Testament. Ce fut donc une joie pour nous de trouver que M. Spiegel, le savant éditeur et traducteur de l'Avesta, avait consacré à l'examen de ce problème tout un chapitre de son dernier ouvrage, *Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris*. Ce chapitre, nous l'avons lu avec le plus vif intérêt ; mais, notre lecture achevée, nous n'avons pu, sous l'impression de notre désappointement, retenir l'exclamation par laquelle débute cet article.

Nous ne voulons rien dire qui puisse paraître peu respectueux envers M. Spiegel, que nous regardons comme un véritable puits de science, et qui est l'un des deux ou trois hommes qui savent l'Avesta par cœur. Il est versé aussi dans les langues sémitiques, et connaît assez l'hébreu pour se former une opinion indépendante sur la langue, le style et le caractère général des différents livres de l'Ancien Testament. Il a réuni dans son Essai un grand nom-

bre de faits et de renseignements intéressants, et il paraît incontestablement un des témoins les plus utiles à consulter pour éclaircir le point en litige. Cependant supposez pour un moment que M. Spiegel soit appelé à déposer devant un tribunal, qui aurait à décider si certaines idées ont été exprimées pour la première fois par l'auteur de la Genèse ou par l'auteur de l'Avesta; supposez qu'il soit tenu de répondre à toutes les questions d'un avocat intraitable payé pour mettre en suspicion chaque assertion avancée par le témoin; le savant professeur, nous le craignons bien, ne tarderait pas à s'embarrasser complétement dans ses réponses. On peut dire sans doute que tel n'est pas l'esprit qui doit diriger des recherches savantes; que les auteurs ont droit au respect de leurs lecteurs, et peuvent compter, en une certaine mesure, sur leur confiance. Cette observation ne manquerait pas de justesse s'il s'agissait d'une discussion où toutes les questions préliminaires auraient été résolues, où tous les faits sembleraient confirmer une seule manière de voir, et où le juge le moins partial inclinerait déjà à regarder la difficulté comme à peu près tranchée. Mais dans une discussion comme celle qui nous occupe, où tout est douteux, où même toutes les présomptions sont contre les doctrines soutenues par M. Spiegel, nous sommes en droit d'exiger que le nouveau venu entre dans la lutte armé de toutes pièces, en état de repousser toutes les attaques; qu'il

pèse chacune de ses paroles, et qu'il avance pas à pas et en ligne droite jusqu'au but qu'il se propose d'atteindre. Un écrivain comme M. Spiegel doit savoir qu'il n'a point d'indulgence à attendre. Loin même de souhaiter qu'on se montre indulgent à son égard, il doit désirer voir ses adversaires réunir toutes leurs forces contre cette batterie flottante qu'il vient de lancer dans les eaux troublées de la critique biblique. S'il sent que la cause dont il s'est constitué le défenseur n'est pas encore appuyée de preuves suffisantes, il n'a qu'un parti à prendre : c'est de rassembler des preuves nouvelles, s'il lui est possible d'en trouver ; sinon, d'abandonner une cause insoutenable.

Ce même problème de l'influence des idées perses sur les auteurs de l'Ancien Testament, M. Bréal l'a examiné dans son intéressant Essai intitulé *Hercule et Cacus*, et il a montré par un excellent exemple comment on doit discuter une question de ce genre. M. Bréal commence par établir que le nom d'*Asmodée,* ce mauvais esprit dont il est parlé dans le livre de Tobit, n'a pu être emprunté qu'à la Perse. Ce nom n'offre aucun sens en hébreu, et reproduit très-exactement le parsi Eshem-dev, le zend Aêshma daêva, « c'est-à-dire le démon de la concupiscence, une sorte de Cupidon, plusieurs fois nommé dans l'Avesta [Vendidad, ch. 10] comme le plus dangereux de tous les *devs* (démons) (1). » Voilà précisé-

(1) *Hercule et Cacus, étude de Mythologie comparée*, par Michel Bréal. Paris, Durand. 1863, p. 135.

ment le genre de démonstration que nous demandons à ceux qui prétendent découvrir dans l'Ancien Testament des traces d'influences étrangères. Il est facile de reconnaître en anglais un mot français, et il n'est pas difficile de distinguer en hébreu un mot d'origine perse. Or trouve-t-on dans la Genèse quelque mot venu de Perse, comme cet *Asmodée* du livre de Tobit ? Nous ne voyons pas qu'on en cite aucun; et les seuls que nous puissions nous rappeler comme étant d'origine aryenne, sinon de provenance perse, sont des noms de rivière, le Tigre et l'Euphrate, et des noms de pays, Ophir et Havilah dans la liste des descendants de Sem, Javah, Meshech et autres parmi les descendants de Japhet. Ces noms sont probablement étrangers; et pour cette raison, l'auteur de la Genèse les mentionne naturellement sous leur forme étrangère. Si la Genèse en contient d'autres d'origine aryenne ou iranienne, c'est sur ceux-là que M. Spiegel aurait dû fonder son argument principal.

Continuant maintenant notre examen, nous sommes tout disposé à admettre qu'en l'absence même de mots perses une analyse attentive saurait bien dégager les idées iraniennes fondues dans l'Ancien Testament. Ce serait là sans doute une opération beaucoup plus délicate; cependant, comme nous pouvons séparer dans le Coran les croyances juives et chrétiennes, il ne doit pas y avoir de difficulté insurmontable à découvrir dans la Genèse les éléments iraniens qui peuvent s'y trouver, quelque cachés,

quelque bien assimilés qu'ils soient. Seulement, avant d'y chercher ces éléments, il faut montrer par quelle voie ils ont pu passer soit de l'Avesta dans la Genèse, soit de la Genèse dans l'Avesta. L'histoire nous fait connaître comment les mots et les idées de la Perse auraient pu s'infiltrer dans les livres les plus récents de l'Ancien Testament, le livre de Tobit, ou celui de Daniel, qui florissait sous le règne de Darius ou de Cyrus le Perse. Mais comment les Perses et les Juifs sont-ils venus en contact avant le temps de Cyrus? M. Spiegel dit que Zoroastre est né dans Arran. Ce nom était donné par les auteurs mahométans du moyen âge à la plaine arrosée par l'Araxe; et Anquetil-Duperron l'a identifié avec Airyana vaêga, qui était, suivant le Zend-Avesta, le nom de la première terre créée par Ormuzd. Les Parsis placent cette contrée sacrée dans le voisinage de l'Atropatène, et il est certain que c'était la région qui bornait au nord l'horizon connu de l'auteur ou des auteurs du Zend-Avesta. Nous pensons que M. Spiegel a raison de défendre la position géographique assignée par la tradition à l'Airyana vaêga contre les théories modernes qui veulent placer cette contrée plus à l'est, dans la plaine de Pamer; et nous n'hésitons pas à admettre que le nom (Airyana vaêga « semence de l'Aryen ») aurait très-bien pu se changer en Arran. Nous reconnaissons aussi toute la force des arguments par lesquels M. Spiegel prouve que les livres connus aujourd'hui sous le

nom de Zend-Avesta furent composés dans les provinces orientales, et non occidentales de la monarchie perse; mais nous ne pouvons accepter qu'avec beaucoup de réserve la conclusion de l'auteur (p. 270), que, Zoroastre étant placé dans Arran par l'Avesta et par les traditions postérieures, il est impossible qu'il ait été l'auteur de l'Avesta, monument littéraire qui semble appartenir exclusivement aux provinces orientales. La tradition même sur laquelle se fonde M. Spiegel représente Zoroastre émigrant d'Arran et se rendant à Balkh, à la cour de Gustasp, fils de Lohrasp ; et, puisqu'une tradition a autant de valeur qu'une autre, nous pourrions aussi bien admettre que l'apostolat religieux de Zoroastre commença à Balkh, et de là s'étendit encore à l'est. Mais en concédant qu'Arran, le pays arrosé par l'Araxe, ait été le berceau de Zoroastre, pouvons-nous croire, avec M. Spiegel, qu'Arran semble être identique avec Haran, le point de départ du peuple hébreu (1)? Entend-il par là que les noms sont identiques? Alors comment expliquer l'aspirée et le double *r*? Comment se fait-il que l'on trouve déjà dans la Genèse cette forme Arran, l'altération

(1) Voir Spiegel, *Eran*, p. 274. « Der Ausgangspunct des Hebraïschen Volkes, auf den seine Geschichte selbst hinweist, ist Haran, welches Land mit Arran, d. i., Airyana vaedscha identisch zu sein scheint. »

En réponse à mes remarques, M. Spiegel a déclaré que par Haran il n'entendait pas désigner cette terre de Haran, ou plus correctement Charan, où mourut Terah, et qu'on suppose être identique

récente de Airyana vaêǵa, qui se rencontre dans les auteurs mahométans du moyen âge? Et si l'on ne veut pas se laisser arrêter par la différence des deux noms, peut-on trancher en quelques mots la question très-controversée de la position géographique de Haran, et déterminer ainsi la ligne de jonction entre les deux versants contraires sur lesquels se sont établies dès l'origine la famille sémitique et la famille aryenne? L'abbé Banier, il y a plus de cent ans, a fait remarquer que Haran, où Abraham se rendit, était la capitale du sabisme, et que le magisme se pratiquait à Ur en Chaldée (1); mais nous ne sommes plus au temps où l'on admettait des rapprochements aussi vagues. Après avoir établi, comme il le pense, le point de rencontre de Zoroastre et d'Abraham, M. Spiegel dit que les idées communes à la Genèse et à l'Avesta doivent, suivant lui, être rapportées à ce temps très-reculé où le prophète des juifs a pu se trouver en contact avec le prophète des Iraniens. On pourrait ici rappeler à M. Spiegel que la Genèse n'a pas été écrite par Abraham, pas plus que le Zend-Avesta, d'après ses propres vues, n'est l'œuvre de Zoroastre. Par conséquent, la communauté d'idées

avec le grec Καῤῥαι, mais Haran, fils de Terah et père de Lot, qui mourut dans son pays natal, à Ur en Chaldée (Genèse XI, 28). Il est assez clair que certains des noms propres cités dans la Genèse sont plutôt des noms de villes ou de lieux que de personnes; mais il est plus que douteux que cela soit vrai pour ce cas particulier de Haran, fils de Terah.

(1) *La Mythologie expliquée par l'histoire*, vol. I, liv. III, ch. 3.

entre l'Avesta et la Genèse est complétement indépendante des relations personnelles qui ont pu exister entre Zoroastre et Abraham dans le pays d'Arran. Mais quand on admettrait pour un moment que l'Avesta, comme le veut M. Spiegel, contient les idées « zoroastriennes, » et la Genèse les idées « abrahamiennes, » certes les occasions n'ont pas manqué, dans cette longue série de siècles écoulés entre la mort des deux prophètes et la date des plus anciens manuscrits de la Genèse et de l'Avesta, pour que les croyances juives aient pu pénétrer dans l'Avesta, ou les croyances iraniennes dans la Genèse. Les manuscrits zends de l'Avesta sont bien modernes, comme le sont aussi les manuscrits hébreux de la Genèse, qui ne remontent pas au delà du dixième siècle de l'ère vulgaire. Toutefois le texte de l'Avesta peut être contrôlé par la traduction pehlvie faite sous la dynastie sassanide (226-651 après J.-C.), de même que le texte de la Genèse peut l'être par la version des septante faite dans le troisième siècle avant Jésus-Christ. Or nous savons que vers la même époque et dans la même ville où l'Ancien Testament fut traduit en grec, on fit aussi une traduction grecque de l'Avesta. C'est donc une chose avérée que dans la ville d'Alexandrie, au troisième siècle avant notre ère, il y a eu contact entre les adorateurs du Dieu de la Genèse et les hommes qui regardaient l'Avesta comme leur livre sacré ; et alors a pu se faire aisément cet échange

d'idées, qui n'aurait été possible, suivant M. Spiegel, que dans le pays d'Arran et au temps d'Abraham et de Zoroastre. On pourrait nous objecter que c'est là une pure chicane, et non un argument sérieux, puisque tous les vrais savants admettent que l'Avesta, sous sa forme originale, remonte bien au delà du troisième siècle avant Jésus-Christ. Néanmoins, quand il s'agit de poser un principe aussi général, quand on affirme que toutes les croyances communes à la Genèse et à l'Avesta se rattachent nécessairement à une époque qui a précédé le départ de Zoroastre pour Balkh et celui d'Abraham pour la terre de Chanaan, il convient assurément de ne pas perdre de vue les autres époques plus récentes où les Juifs se sont trouvés en communication immédiate avec les Iraniens.

En effet, que voyons-nous? La première tradition citée comme ayant sa place à la fois dans l'Avesta et dans la Genèse, celle qui concerne les *quatre âges* du monde, se rencontre seulement dans les écritures plus modernes des Parsis, et non dans les livres antérieurs à la dynastie des Sassanides (*Erân*, p. 275) (1).

(1) Dans son dernier essai (1868), M. Spiegel dit : « Müller est dans l'erreur s'il croit que les écritures anciennes ne contiennent aucune trace de la tradition touchant les quatre âges. La période de 12,000 ans y est mentionnée plusieurs fois, et il est facile de montrer que l'Avesta conçoit, ou *doit* concevoir, la division de cette période (en quatre âges) exactement de la même manière que la légende héroïque plus moderne. » Il ne reste plus à M. Spiegel qu'à citer le chapitre et le verset du Zend-Avesta où il est formellement question des quatre âges.

On en découvre, dit-on, certains indices dans les écritures plus anciennes; mais ces indices sont extrêmement vagues. Ici nous devons aller un peu plus loin; et après avoir lu avec le plus grand soin les trois pages consacrées à ce sujet par M. Spiegel, nous sommes forcé d'avouer que nous ne pouvons apercevoir aucune conformité sur ce point entre la Genèse et l'Avesta. Dans la Genèse la conception de quatre âges n'est jamais devenue une théorie, comme dans l'Inde, dans la Perse, et peut-être en Grèce. Si nous disons que la période qui s'étend d'Adam à Noé est le premier âge, celle de Noé à Abraham le second, celle d'Abraham à la mort de Jacob le troisième, et que le quatrième âge commence à l'exil en Égypte, nous appliquons nos propres idées à la Genèse; mais nous ne pouvons pas dire que l'auteur de la Genèse ait jamais insisté d'une manière particulière sur cette quadruple division de la vie de l'humanité. Les Parsis, au contraire, ont un système bien nettement tracé. D'après eux, le monde doit durer 12,000 ans, partagés en quatre périodes de 3,000 ans chacune. Pendant la première période, le monde fut créé. Pendant la seconde, Gayomaratan, le premier homme vécut seul, à l'abri des attaques du mal. Pendant la troisième, la lutte entre le bien et le mal, entre Ormuzd et Ahriman, s'engage avec acharnement; et elle s'apaisera peu à peu pendant la quatrième, qui doit s'écouler jusqu'au triomphe final du bien. Où est ici la ressemblance

entre la Genèse et l'Avesta? M. Spiegel nous renvoie aux *Études zoroastriennes*, de Windischmann, et à la découverte faite par ce savant qu'il y a dix générations entre Adam et Noé, comme entre Yima et Thraêtaona ; qu'il y en a douze entre Sem et Isaac, comme entre Thraêtaona et Manus*k*itra ; et treize entre Isaac et David, comme entre Manus*k*itra et Zarathustra. A cela que répondre? D'abord, que le nom de Sem est mis par erreur pour celui de Noé. Secondement, que Yima, identifié avec Adam, n'est jamais représenté dans l'Avesta comme ayant été le premier homme, mais y est précédé de nombreux ancêtres, et entouré de nombreux sujets qui ne sont pas ses enfants. Troisièmement, qu'afin d'établir dans la Genèse trois périodes, contenant respectivement dix, douze et treize générations, on est obligé de comprendre dans la seconde période Isaac, qui appartient clairement à la troisième. Ces rectifications faites, le nombre des générations dans les trois périodes parallèles de la Genèse et de l'Avesta ne concorde plus que pour une seule des trois périodes, ce qui assurément ne prouve rien. Quant à une parité quelconque entre les quatre *yugas* des Brahmanes et les quatre *âges* des Parsis, tout ce que nous pouvons dire, c'est que si cette parité existe, personne ne l'a encore établie. Les Grecs, à qui l'on attribue également cette croyance primitive à *quatre âges*, en comptaient réellement *cinq,* et ils les divisaient d'une manière qui ne nous rappelle aucunement ni les

yugas indiens, ni les patriarches hébreux, ni le combat entre Ormuzd et Ahriman.

Nous passons maintenant à un second point, à savoir le récit de la création dans la Genèse et dans l'Avesta. Ici nous trouvons certainement quelques ressemblances curieuses. Le monde est créé en six jours dans la Genèse, et, dans l'Avesta, en six périodes, dont la réunion forme une année. Dans la Genèse ce récit finit à la création de l'homme ; il en est de même dans l'Avesta. M. Spiegel admet que les deux récits diffèrent sur tous les autres points; mais il assure que la concordance reparaît dans l'histoire de la tentation et de la chute. Comme M. Spiegel ne donne pas le détail de cette histoire d'après l'Avesta, nous ne pouvons juger des emprunts qu'il suppose avoir été faits aux Perses par les Juifs. Mais si nous consultons M. Bréal, qui a traité ce point avec plus de développement dans son *Hercule et Cacus*, nous trouvons seulement que le dualisme de l'Avesta, ce combat entre Ormuzd et Ahriman, entre le principe de lumière et le principe de ténèbres, doit être considéré comme un écho lointain de la grande lutte entre Indra, le dieu du ciel, et Vritra, le démon de la nuit et des ténèbres, lutte qui forme le thème constant des hymnes du Rig-véda. Il y a quelque vérité dans cette manière de voir, mais nous doutons qu'une telle explication mette dans tout son jour le principe vital de la religion zoroastrienne, qui est fondée sur une protestation solen-

nelle contre le culte des forces de la nature invoquées dans les Védas, et sur la reconnaissance d'une seule puissance suprême, le Dieu de la lumière (dans tous les sens de ce mot), l'esprit Ahura, qui a créé le monde, le gouverne, et le défend contre la puissance du mal. Il se peut que ce principe du mal, qui, dans les plus anciennes parties de l'Avesta, n'a pas encore reçu le nom d'Ahriman (c'est-à-dire añgro manyus), ait été revêtu plus tard de quelques-uns des attributs assignés antérieurement à V*r*itra et aux autres ennemis des dieux brillants, et qu'on l'ait appelé le serpent, azhi dahâka ; mais s'ensuit-il que le serpent dont il est parlé au troisième chapitre de la Genèse doive nécessairement être une conception empruntée à la Perse? Ni dans le Véda ni dans l'Avesta le serpent n'apparaît jamais avec ce caractère subtil et insinuant qui le distingue dans la Genèse ; et la malédiction prononcée contre le serpent, « maudit entre toutes les bêtes de la terre, » n'est certes pas une réminiscence de la relation de V*r*itra à Indra, ou d'Ahriman à Ormuzd, qui sont opposés l'un à l'autre presque comme des égaux. Dans les livres plus récents, tels que les *Chroniques* (I, XXI, 1), où Satan est mentionné comme incitant David à ordonner le dénombrement d'Israël (de même que dans les *Rois* II, XXIV, 1, nous voyons le Seigneur irrité contre son peuple commander à David de faire le dénombrement d'Israël et de Juda), et dans tous les passages du Nouveau Testament où

l'auteur du mal est désigné sous une forme personnelle, nous pouvons admettre l'influence des idées et des expressions de la Perse. Cependant, même dans ces cas, il n'est rien moins que facile de prouver la réalité de cette influence. Quant à la présence du serpent dans le Paradis, c'est une conception qui a pu prendre naissance chez les Juifs aussi bien que chez les Brahmanes ; et ce rusé tentateur qui séduisit Ève ne semble guère devoir être rapproché des conceptions beaucoup plus grandioses de la puissance terrible de V*r*itra et d'Ahriman dans le Véda et dans l'Avesta.

M. Spiegel examine ensuite la ressemblance entre le jardin d'Éden et le paradis des Zoroastriens. Il reconnaît qu'il se fonde ici principalement sur les données fournies par le Bundehesh, composé sous la dynastie des Sassanides ; mais il soutient que cet ouvrage peut être comparé avec la Genèse, parce qu'il ne contient que des traditions réellement anciennes. Nous ne nions pas que cela soit possible; mais, dans une question comme celle-ci, où tout dépend de dates exactes, on ne peut admettre un pareil élément de discussion. Nous faisons le plus grand cas de la traduction que donne M. Spiegel de passages du Bundehesh, et nous pensons avec lui (p. 283) que le Pishon est véritablement l'Indus, et le Gihon l'Iaxarte. De même, quand il identifie le nom perse Ranha (védique Rasâ) avec l'Araxe, nom donné à l'Iaxarte par Hérodote (I, 202), son raisonnement

nous semble très-ingénieux et concluant. Pourtant, nous aimerions encore à savoir pourquoi et dans quelle langue l'Indus a reçu pour la première fois le nom de Pishon, et l'Iaxarte (ou peut-être l'Oxus) celui de Gihon.

Nous arrivons ensuite aux deux arbres du jardin d'Éden, l'arbre de science et l'arbre de vie. Windischmann a montré que les Iraniens aussi connaissaient deux arbres, l'un appelé Gaokerena, portant le Haoma blanc, l'autre appelé l'arbre sans douleur. On nous dit d'abord que ces deux arbres sont identiques avec le figuier d'où les Hindous, à ce qu'on affirme, croyaient que le monde avait été tiré. Or, les Hindous n'ont jamais rien cru de semblable; et, en second lieu, il y a la même différence entre un arbre et deux arbres qu'entre le nord et le sud. Mais nous l'avouons, à moins qu'on ne nous fournisse des renseignements beaucoup plus précis sur ces deux arbres des Iraniens, il nous paraît difficile de comparer ensemble l'arbre sans douleur et l'arbre de la science du bien et du mal. Nous admettrions plutôt le rapprochement entre l'arbre de vie et l'arbre qui produit le Haoma blanc, parce que le Haoma, comme le Soma indien, était supposé donner l'immortalité à ceux qui en buvaient le jus. Nous regardons également comme digne d'attention le rapprochement entre les gardiens du Soma dans le Véda et l'Avesta, et les Chérubins placés à l'entrée de l'Éden pour garder le chemin de l'arbre de vie; et il se-

rait intéressant de voir ou confirmer ou réfuter les étymologies qui attribuent une dérivation commune à *chérubins* et à γρῦπες « griffons » (cf. all. *greifen* « saisir »), à *séraphins* et au sanscrit s a r p a « serpents. »

Le déluge n'est mentionné ni dans les livres sacrés des Zoroastriens, ni dans les hymnes du Rig-véda. Il en est question une seule fois dans un des Brâh-ma*n*as les plus modernes ; et les arguments soigneusement balancés d'Eugène Burnouf, qui considérait la tradition du déluge comme empruntée par les Hindous aux Sémites leurs voisins, nous semblent plutôt corroborés qu'affaiblis par cette mention isolée de l'histoire du déluge dans un passage unique de toute la littérature védique. Cependant on n'a encore allégué aucune raison qui force à admettre une origine sémitique pour le récit du déluge dans le *S*atapatha-brâma*n*a, récit répété plus tard dans le Mahâbhârata et les Purâ*n*as. Le nombre de jours que dura le déluge est réellement le seul point sur lequel la narration de la Genèse et celle du Brâhma*n*a soit d'une conformité frappante.

Il n'y a non plus rien de concluant dans le fait que l'arche de Noé se serait arrêtée sur le Mont Ararat, et que le mot Ararat soit susceptible d'une étymologie perse. L'étymologie elle-même est ingénieuse; mais elle n'a pas d'autre mérite. La même remarque s'applique à tous les autres arguments de M. Spiegel. Thraêtaona, qu'on a déjà comparé à

Noé, divisa ses possessions entre ses trois fils, et donna l'Iran au plus jeune, qui fut mis à mort par ses deux frères exaspérés de cette injustice. Il est vrai que Noé aussi eut trois fils; mais là cesse l'analogie. Car si Térah eut trois fils, dont l'un seulement, Abram, entra en possession de la terre promise, et si, des deux fils d'Isaac, le plus jeune devint l'héritier de son père, tout cela n'intéresse pas la question spéciale qui nous occupe, bien que M. Spiegel et d'autres savants y puissent voir des réminiscences de l'histoire de Thraêtaona.

Nous sommes de l'avis de M. Spiegel quand il dit que le caractère de Zoroastre répond très-exactement à l'idée que les peuples sémitiques se faisaient d'un prophète. Il est jugé digne d'une communication personnelle avec Ormuzd; il reçoit d'Ormuzd chaque mot, non pourtant, comme le dit M. Spiegel, chaque lettre de la loi. Mais Zoroastre a été réellement, comme Abraham, un personnage historique; et les ressemblances entre les deux prophètes ne prouvent aucunement ni qu'ils aient vécu dans le même pays ou à la même époque, ni qu'ils aient emprunté l'un à l'autre leurs idées et leurs doctrines.

Ce que dit M. Spiegel du nom de la Divinité en Perse est fort douteux. Ahura, suivant lui, de même que ahu, signifie « Seigneur », et doit être rattaché à la racine ah, le sanscrit as, qui signifie « être, » de sorte que Ahura aurait le même sens que Jahve « celui qui est. » Sans aucun doute la

racine as signifie « être ; » mais elle a cette signification parce qu'elle a exprimé originairement l'idée de *respirer*. De cette racine, prise dans son sens originel, les Hindous formèrent asu « souffle, » et asura, le nom de Dieu, que ce mot ait signifié « celui qui respire, » ou « celui qui donne le souffle. » Asura devint en zend ahura ; et s'il prit plus tard le sens général de *seigneur*, ce fut là une signification secondaire, comme celle de « démon » ou « esprit mauvais, » que ce même mot asura prit dans le sanscrit plus moderne des Brâhma*n*as.

Comme conclusion de son travail M. Spiegel résume les faits qu'il a exposés. Il n'a plus rien à y ajouter, mais il pense avoir prouvé les points suivants : que les peuples sémitiques et aryens se sont trouvés en contact à une époque très-primitive ; qu'ils avaient une croyance commune à un paradis situé près des sources de l'Oxus et de l'Iaxarte ; qu'Abraham et Zoroastre ont vécu ensemble pendant quelque temps dans Haran, Arran, ou Airyana vaêga. Aujourd'hui encore, nous dit M. Spiegel, des Sémites et des Aryens vivent côte à côte dans cette partie du monde, et il en fut de même dès le commencement. Comme les traditions juives se rapprochent plus, pour la forme, des traditions iraniennes que de celles de l'Inde, il nous demande de croire que les deux races cohabitaient dans l'union la plus étroite avant de quitter cet antique foyer de civilisation pour se séparer à l'ouest et à l'est, c'est-à-dire avant qu'Abra-

ham émigrât dans la terre de Chanaan, et que l'Inde fût peuplée par les Brahmanes.

Nous avons fidèlement rendu compte des arguments de M. Spiegel. Il est inutile de dire que nous aurions accueilli avec un égal plaisir tous les faits avérés qui montreraient soit la Genèse relevant du Zend-Avesta, soit le Zend-Avesta relevant de la Genèse. Il serait absurbe de repousser des faits là où des faits existent; et dans la supposition qu'Abraham et Zoroastre se sont rencontrés, comme on le prétend, il nous est impossible de voir pourquoi le patriarche juif n'aurait rien appris en conversant avec le prophète iranien, ni pourquoi ce dernier n'aurait pas profité de son contact avec le père de la nation juive. Si l'on pouvait démontrer que cette rencontre a réellement eu lieu, ce serait un nouvel argument pour établir le caractère historique des livres de l'Ancien Testament, et un argument qui aurait plus de valeur que toutes les théories savamment élaborées pour prouver l'origine purement miraculeuse de ces livres. Nous ne nions pas qu'il soit possible de découvrir des analogies frappantes entre la Genèse et le Zend-Avesta; mais nous devons protester quand nous voyons diriger une enquête sur un débat aussi plein d'intérêt et d'importance avec aussi peu de rigueur scientifique que l'a fait M. Spiegel.

Avril 1864.

VIII.

LES PARSIS MODERNES[1].

I.

Il n'est pas juste de donner à une communion religieuse une dénomination que repoussent les membres de cette communion. Néanmoins c'est une habitude si invétérée de désigner les sectateurs de Zoroastre par le nom d'*Adorateurs du feu*, qu'elle durera probablement longtemps encore après que les derniers adorateurs d'Ormuzd auront disparu de la terre. De nos jours le nombre des Zoroastriens s'est tellement réduit qu'ils trouvent à peine une place dans la statistique des religions du monde. Berghaus, dans son *Atlas physique*, donne la division suivante de la race humaine d'après les différentes religions :

(1) *Mœurs et coutumes des Parsis,* par Dadabhai Naoroji. Liverpool, 1861.
La Religion parsie, par Dadabhai Naoroji. Liverpool. 1861.

Bouddhistes.	31,2	pour cent.
Chrétiens	30,7	—
Mahométans.	15,7	—
Brahmanistes	13,4	—
Païens	8,7	—
Juifs	0,3	—

Il n'indique nulle part le nombre des Adorateurs du feu, et il ne dit pas sous quel chef il les a compris dans son tableau général.

Le recensement des sectes religieuses est toujours entouré de très-grandes difficultés, surtout en Orient. Il y a deux cents ans, les voyageurs évaluaient à 80,000 le nombre des familles guèbres ou *gabars*, ainsi qu'on les nomme en Perse; ce qui pouvait faire environ 400,000 âmes. Aujourd'hui les Parsis de l'Inde occidentale sont à peu près 100,000; et si nous ajoutons les 5,500 qui résident à Yezd et à Kerman, nous obtenons un total de 105,500 (1). Le

(1) [A la page 373 du volume intitulé : *Trois ans en Asie* (Paris, 1859), le comte de Gobineau, aujourd'hui ministre de France au Brésil, donne un tableau où nous voyons le nombre exact des Guèbres de Perse, qui se trouvaient, il y a quelques années, dans chacune des vingt-deux localités où ils étaient fixés; puis il ajoute : « Ce tableau m'a paru intéressant à conserver et à citer ici, d'abord parce que c'est un fait qui ne peut laisser tout à fait indifférent, que de voir dans un détail si exact et si minutieux où en sont les derniers restes d'une religion antique, jadis inspiratrice de si grandes choses; ensuite parce que le document que je transcris est asiatique et dû à un véritable dévoûment. Il est l'œuvre d'un savant parsy de Bombay, venu dans l'Iran pour rechercher, voir et consoler ses derniers co-

nombre des Juifs est généralement évalué à 3,600,000; et s'ils représentent 0,3 pour cent du genre humain, les Adorateurs du feu ne sont qu'environ 0,01 pour cent de la population du globe. Pourtant il y a eu des époques de l'histoire du monde, où le culte d'Ormuzd menaça de se lever triomphant sur les ruines des temples de tous les autres dieux. Si les batailles de Marathon et de Salamine avaient été perdues, si la Grèce avait été asservie par la Perse, le culte officiel de l'empire de Cyrus, c'est-à-dire le culte d'Ormuzd, aurait pu devenir la religion de tout le monde civilisé. La Perse avait absorbé l'empire d'Assyrie et l'empire de Babylone; les Juifs étaient ou retenus captifs en Perse ou soumis au sceptre du roi de Perse dans leur propre pays; l'Égypte avait vu les soldats perses mutiler ses monuments sacrés. Les édits du grand roi, du roi des rois, étaient envoyés dans l'Inde, en Grèce, en Scythie et en Égypte; et si,

religionnaires, et autant que possible, pour améliorer leur situation. Manukdjy-Lymdjy-Sahab a accompli cette œuvre de charité avec un zèle et une intelligence qui l'honorent au plus haut degré, et sa race avec lui. Il a parcouru toute la Perse; il est descendu dans les plus petits villages, jusque dans les derniers hameaux. Il a vu tout son monde. Il l'a compté, il l'a soutenu, relevé; il a cherché et, à l'heure qu'il est, il cherche à le tirer de son abaissement. »

Des détails très-curieux et importants sur les nombreuses sectes religieuses de la Perse se trouvent dans ce volume et surtout dans un autre ouvrage du même auteur, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* (Paris, 1866), où M. de Gobineau décrit le grand mouvement religieux qui s'est produit de nos jours dans ces contrées sous le nom de Bâbisme, et où il raconte (p. 142 et suiv.) la vie d'Aly-Mohammed, fondateur de la religion nouvelle. Tr.]

« par la grâce d'Auramazda, » Darius avait écrasé la liberté de la Grèce, la foi plus pure de Zoroastre aurait facilement supplanté les fables de l'Olympe. Plus tard, sous la dynastie des Sassanides (226-651 de notre ère), les croyances nationales des Zoroastriens se réveillèrent avec une telle vigueur que Sapor II, comme un autre Dioclétien, put rêver l'extirpation de la religion chrétienne. Les souffrances des chrétiens persécutés de l'Orient furent aussi terribles que celles dont l'Occident avait été témoin; et ce ne furent ni les armes des empereurs romains, ni les arguments des théologiens, qui portèrent le coup fatal au trône de Cyrus et aux autels d'Ormuzd. La puissance de la Perse fut enfin renversée par les Arabes; et si la religion d'Ormuzd n'est plus aujourd'hui, et n'a été depuis mille ans, qu'un curieux problème proposé à la pénétration de l'historien, c'est aux Arabes que nous le devons.

Les écritures sacrées des Zoroastriens, appelées communément le Zend-Avesta, occupent depuis un siècle l'attention de beaucoup d'érudits européens, et, grâce au dévoûment et à l'humeur aventureuse d'Anquetil-Duperron, grâce aux recherches persévérantes de Rask, Burnouf, Westergaard, Spiegel et de Haug, nous avons graduellement été mis à même de lire et d'interpréter ce qui reste de l'antique langue sacrée de la Perse. Le problème n'était pas facile; et, sans la lumière nouvelle jetée par la philologie comparée sur les lois du langage, il eût été aussi impossible à Bur-

nouf qu'il l'avait été à Hyde, le célèbre professeur d'hébreu et d'arabe à Oxford, d'expliquer grammaticalement et avec une rigoureuse exactitude ces pages dépositaires de la doctrine de Zoroastre. Tous ceux qui s'intéressent aux progrès de la science moderne savent bien comment fut résolu ce problème. Ce ne fut pas une découverte moins glorieuse que le déchiffrement de ces inscriptions cunéiformes qui ont conservé jusqu'à nous les édits de Darius; et l'hommage le plus flatteur que pussent recevoir Burnouf et ses émules leur fut rendu par les savants, qui n'ayant ni le désir d'expérimenter eux-mêmes la sûreté de la méthode, ni le loisir de suivre ces infatigables pionniers dans le dédale de leurs recherches, proclamèrent que le déchiffrement de l'ancien zend ainsi que du perse des Achéménides était une chose impossible, incroyable et qui serait presque un miracle.

Pendant que les savants européens sont ainsi occupés à mettre au jour les anciennes archives de la religion de Zoroastre, il est intéressant d'apprendre ce qu'est devenue cette religion sur les quelques points de l'Asie où elle compte encore un petit nombre de fidèles. Sans doute, dans l'histoire de toutes les religions, la seule époque à laquelle s'attache un intérêt réel et vital est celle de leur première apparition; cependant leur développement ultérieur offre aussi à l'historien réfléchi bien des leçons instructives, malgré les erreurs de toute sorte qui viennent altérer la

doctrine primitive. Voici une religion, l'une des plus anciennes du monde, autrefois la religion dominante du plus puissant empire. Elle a été proscrite du pays où elle avait pris naissance, dépouillée de toute influence politique et de ce prestige que donne un clergé puissant ou éclairé. Et cependant elle est encore aujourd'hui, dans l'ouest de l'Inde, la religion d'une poignée d'exilés, opulents, instruits, recommandables par l'innocence de leur vie, qui la professent avec une foi entière et une piété ardente que l'on rencontre rarement même dans des sectes qui ont de plus nombreux adhérents. C'est une étude bien digne d'occuper toute l'attention du philosophe et du théologien, que de rechercher par quel charme secret cette religion, en apparence si déchue, si impuissante, conserve encore son empire sur les intelligents Parsis de l'Inde, leur faisant fermer les yeux aux attraits du culte brahmanique, les empêchant d'écouter les fervents appels des missionnaires chrétiens. Nous croyons que deux brochures, publiées récemment par un Parsi distingué, M. Dadabhai Naoroji, professeur de guzerati au Collége de l'Université à Londres, suggéreront à beaucoup de nos lecteurs plus d'un problème dont l'intérêt ne sera pas purement passager. L'une de ces brochures est un mémoire sur les mœurs et coutumes des Parsis, lu devant la Société philomathique de Liverpool; l'autre est une leçon sur la religion parsie, faite devant la Société littéraire et philosophique de la même ville.

Dans la première de ces brochures nous lisons que les Parsis de l'ouest de l'Inde sont aujourd'hui divisés en deux partis, les Conservateurs et les Libéraux. Les uns et les autres sont également attachés à la foi de leurs ancêtres, mais ils diffèrent dans leur genre de vie : les Conservateurs voulant rester fidèles à toutes les coutumes établies, quelque ineptes et répréhensibles qu'elles soient ; les Libéraux désirant s'affranchir des abus d'un autre âge, et profiter, autant que le permettent leur religion et leur caractère oriental, des avantages de la civilisation européenne. « Si je dis, écrit notre auteur, que les Parsis se servent, pour dîner, de tables, de couteaux, de fourchettes, etc., cela est vrai pour les uns, mais complétement faux pour les autres. Dans une maison vous verrez dans la salle à manger la table dressée à l'anglaise, et tout préparé comme en Europe pour l'agrément des convives ; dans la maison voisine, peut-être verrez-vous le maître du logis accroupi sur une natte, suivant la mode de ses ancêtres, ayant devant lui un grand plateau rond en cuivre, placé sur un support de deux ou trois pouces de haut, et sur lequel sont rangés par portions tous les plats qui doivent composer son dîner. Il boit dans une petite timbale de cuivre étamé ; et ses doigts lui tiennent lieu de couteau et de fourchette. S'il agit ainsi, ce n'est pas que ses moyens ne lui permettent point d'acheter une table et le reste ; mais il ne désire pas renoncer aux usages de ses aïeux ; ou peut-être ne lui est-il jamais venu à l'esprit de pen-

ser que ces objets lui pourraient être de la moindre utilité. »

Au lieu donc de donner une description générale des mœurs actuelles des Parsis, M. Dadabhai Naoroji nous présente deux tableaux distincts, dont l'un retrace les habitudes d'un Parsi de la vieille école, et l'autre celles des novateurs. Il nous raconte tous les incidents de la vie journalière d'un Parsi orthodoxe, depuis le moment où il se lève jusqu'à son coucher, et les principales cérémonies dont il est l'objet, depuis sa naissance jusqu'à son enterrement. Quoique l'esprit général de ces brochures permette de voir dans l'auteur lui-même un Libéral, nous devons rendre hommage à la parfaite convenance dont il fait preuve à l'égard de ses adversaires. Il n'y a jamais sur ses lèvres ni un sourire moqueur ni une expression de mépris, alors même que la matière ne prêtait que trop à la moquerie, comme quand il a fallu parler du *nirang*. Qu'est-ce que ce nirang? l'auteur nous l'apprend en ces termes :

« Le nirang est l'urine de vache, de bœuf, ou de chèvre; et la seconde chose que doit faire un Parsi après être sorti du lit, c'est de s'en frotter la figure et les mains. Avant l'opération, et tant que le nirang reste sur sa peau, le Parsi ne doit rien toucher avec ses mains. Pour l'enlever, il demande à quelqu'un de lui verser de l'eau sur les mains; ou bien il a recours à un autre moyen, et se sert lui-même, en interposant entre le pot d'eau et sa main un objet en linge,

soit son mouchoir, soit sa *sudrâ,* ou blouse. Il verse d'abord de l'eau sur une main, puis il prend le vase dans cette main, et lave son autre main, sa figure et ses pieds. »

Cette cérémonie de purification paraît assurément fort étrange; mais elle nous fait soulever le cœur quand nous lisons que les femmes, après leurs couches, ne sont pas seulement tenues à subir cette ablution, mais sont même obligées de boire un peu du nirang, et que le même rite se répète quand les enfants sont investis de la Sudrâ et de la Kusti, les insignes du sectateur de Zoroastre. Le parti libéral a complétement renoncé à cet usage révoltant; mais les partisans de la vieille école y demeurent fidèles, quoiqu'ils n'aient peut-être plus, comme le dit Dadabhai Naoroji, une foi aussi ferme en l'efficacité du nirang pour chasser Satan. « Les réformateurs, ajoute-t-il, soutiennent que cette pratique malpropre n'est nulle part prescrite dans les livres originaux de Zurthost, et qu'elle est d'introduction récente. Les conservateurs, se fondant sur l'autorité de certains livres écrits par des prêtres de l'ancien temps, disent que la pratique doit être observée. Ils citent à l'appui de leur opinion un passage du Zend-Avesta; mais leurs adversaires nient absolument qu'il soit question dans ce passage du point controversé. » Ici, quel que soit notre propre sentiment à l'égard du nirang, la vérité nous oblige à dire que les Parsis conservateurs ont raison. Si notre auteur avait con-

sulté le neuvième Fasgard du Vendidad (page 120, ligne 21, de l'édition de Brockhaus), il aurait vu que Zoroastre y enjoint clairement aux fidèles de se frotter avec ce qu'il appelle le *gaomaezo,* c'est-à-dire le nirang, et d'en boire dans certains rites de purification. La coutume repose donc, non seulement sur l'autorité de quelques prêtres du temps passé, mais sur le texte même du Zend-Avesta, la parole révélée d'Ormuzd ; et si, comme le dit Dadabhai Naoroji, les réformateurs actuels veulent seulement désavouer les croyances et abolir les usages qui n'ont pas leur fondement dans le Zend-Avesta original, nous craignons qu'ils ne doivent continuer à se frotter avec le nirang, et même à en boire.

Un Parsi pieux doit dire ses prières au moins seize fois par jour. Il doit prier en sortant du lit, pendant l'opération du nirang, quand il prend son bain, quand il se nettoie les dents, quand il a fini ses ablutions du matin. Il doit répéter les mêmes prières toutes les fois qu'il se lave les mains dans la journée. Chacun de ses trois repas commence et se termine par la prière. Et le soir, avant de se mettre au lit, c'est encore par la prière qu'il finit la journée. Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est que pas un des Parsis, pas même un de leurs prêtres, ne comprend l'antique idiome dans lequel ces prières sont composées. Il faut ici que nous citions les paroles de notre auteur, qui est lui-même de la caste sacerdotale :

« Toutes les prières, dans toutes les occasions, sont récitées dans la vieille langue originale, le Zend, dont personne ne comprend un seul mot, ni le prêtre qui les dit, ni les assistants pour l'édification desquels elles sont répétées. Il n'y a point de chaire pour la prédication dans les temples parsis. Dans différentes occasions, comme pendant les Ghumbars, les fêtes qui reviennent deux fois par mois, les cérémonies qui ont lieu le troisième jour après un décès, et aussi à l'occasion de certaines fêtes religieuses particulières, on s'assemble dans le temple ; on y répète des prières, auxquelles s'unit un nombre plus ou moins grand de fidèles ; mais on n'y prononce jamais de discours en langue vulgaire. En temps ordinaire on va au temple du Feu toutes les fois qu'on en éprouve le désir et qu'on peut le faire sans dérangement ; chacun y récite ses prières lui-même, aussi longuement qu'il veut ; et, si cela fait plaisir, on donne quelque chose aux prêtres, pour avoir leurs prières en retour. »

Dans un autre passage, notre auteur dit :

« Loin d'enseigner les vraies doctrines et les vrais devoirs de leur religion, les prêtres sont généralement plus superstitieux et plus entachés de bigotisme que tous leurs coreligionnaires ; et ils exercent une influence des plus pernicieuses, surtout sur les femmes qui, jusqu'à ces derniers temps, ne recevaient aucune instruction. Cependant les prêtres commencent maintenant à sentir combien ils sont déconsi-

dérés. Beaucoup d'entre eux, quand ils le peuvent, font embrasser à leurs fils une autre profession que la leur. Dans tout le corps des prêtres parsis il y en a peut-être douze qui ont la prétention de comprendre le Zend-Avesta : mais leur seule supériorité sur leurs confrères consiste en ce qu'ils ont appris dans les écoles la signification traditionnelle des mots de l'Avesta, sans avoir la moindre notion philologique ou grammaticale de la langue elle-même. »

M. Dadabhai Naoroji donne ensuite une description claire des cérémonies qui doivent se pratiquer à la naissance des enfants, au moment où ils revêtent la Sudrâ et la Kusti, à leurs fiançailles, aux mariages, aux enterrements; et enfin, il examine quelques traits essentiels du caractère national des Parsis. Les Parsis sont monogames. Ils ne touchent jamais à un plat qui a été cuit par une personne étrangère à leur religion. Il leur répugne de manger du bœuf, du porc ou du jambon. Chez eux les fonctions de prêtre sont héréditaires en un sens : personne ne peut les exercer, s'il n'est fils de prêtre; mais le fils d'un prêtre n'est pas forcé d'entrer lui-même dans les rangs du clergé. Le grand-prêtre a le titre de Destour; les autres sont appelés Mobeds.

Voici les principaux points pour lesquels luttent à présent les Parsis libéraux : ils veulent arriver à abolir l'usage repoussant du nirang dans les purifications; à réduire le nombre considérable des prières obligatoires ; à défendre les fiançailles et le mariage des

enfants; à supprimer les folles dépenses aux noces et aux funérailles; à faire participer les femmes aux bienfaits de l'instruction, et à les faire admettre dans la société. On a formé une association, sous le nom de *Rahanumaee Mazdiasha*, « Guide des adorateurs de Dieu. » Des réunions publiques s'organisent; des orateurs se font entendre; on distribue des opuscules de dévotion et de controverse. Le camp opposé a voulu aussi avoir son association, qui s'intitule « Les vrais guides; » et nous n'avons pas de peine à croire M. Dadabhai Naoroji, lorsqu'il nous dit que les réformateurs ont vu le triomphe de leur cause rendu plus facile par l'intolérante bigoterie de leurs adversaires et la faiblesse de leurs arguments. Les libéraux ont déjà fait des progrès considérables, mais leur œuvre n'est encore qu'à moitié achevée; et jamais ils ne pourront mener à bonne fin leurs réformes religieuses et sociales, s'ils ne s'adonnent à une étude critique du Zend-Avesta, qu'ils font toujours profession de considérer comme leur autorité suprême pour tout ce qui concerne la foi, le droit, la morale.

Nous nous proposons, dans un autre article, d'aborder l'étude des croyances religieuses chez les Parsis de nos jours.

Août 1862.

II.

Ceux qu'on appelle les Adorateurs du feu ne l'adorent certainement pas. Ils réclament donc tout naturellement contre un nom qui les abaisse au niveau des peuples idolâtres. Ils admettent seulement qu'on leur apprend, dans leur jeunesse, à se placer en face de quelque objet lumineux quand ils adorent Dieu (p. 7), et qu'ils considèrent le feu, de même que tous les autres grands phénomènes de la nature, comme un emblème de la puissance divine. Ils nous assurent qu'ils n'invoquent jamais l'assistance ni les bénédictions d'un objet inintelligent et matériel, et qu'ils ne croient même pas nécessaire de se tourner vers aucun emblème pendant les prières adressées à Ormuzd. Toutefois, les plus sincères d'entre eux, et ceux qui protestent le plus énergiquement qu'ils ne rendent jamais des honneurs divins au feu ou au soleil, admettent que tous les Parsis, par une sorte d'instinct national, éprouvent pour le feu et la lumière un sentiment de respect indéfinissable. C'est un fait très-significatif que les Parsis sont le seul peuple de l'Orient qui s'abstienne entièrement de fumer; et nous savons que la plupart d'entre eux évitent, toutes les fois qu'ils le peuvent, d'éteindre une lumière quelconque. Il est difficile d'analyser un pareil sentiment; mais il semble, sous certains rapports, analogue à

celui qu'éprouvent beaucoup de chrétiens à l'égard de la croix. Ces chrétiens n'adorent pas la croix, mais ils sentent pour elle une vénération particulière, et elle occupe une place à part dans quelques-uns de leurs rites les plus sacrés.

La plupart des Parsis seraient tout disposés à nous dire ce qu'ils n'adorent pas; mais il y en très-peu qui nous répondraient sans déguisement, si nous leur demandions ce qu'ils adorent et ce qu'ils croient. Sans doute leurs prêtres diraient qu'ils adorent Ormuzd, et qu'ils croient en Zoroastre, son prophète; et ils en appelleraient au Zend-Avesta, comme contenant la parole de Dieu, révélée par Ormuzd à Zoroastre. Cependant si on les pressait de plus près, ils seraient forcés d'avouer qu'ils ne peuvent comprendre un seul mot de ces écritures sacrées qu'ils font profession de regarder comme leur règle de foi; et ils ne pourraient donner aucune raison pour leur croyance que Zoroastre était un vrai prophète et non un imposteur. « Les prêtres en général, dit M. Dadabhai Naoroji, non seulement ignorent les devoirs de leur état, l'objet de leur institution, mais sont dépourvus de toute espèce d'instruction, sinon qu'ils savent lire et écrire, et cela, souvent, fort imparfaitement. Ils ne comprennent pas un mot des prières qu'ils récitent, et qui sont composées dans le vieil idiome zend. »

Si les prêtres sont ainsi plongés dans l'ignorance, quelles notions les gens du peuple ont-ils de leur

religion? Qu'est-ce qui rend l'antique loi de Zoroastre si chère à leurs cœurs que, malgré tous leurs dissentiments intérieurs, les jeunes et les vieux semblent également décidés à ne jamais embrasser une autre religion? Quelque incroyable que cela puisse paraître, nous apprenons par l'autorité la plus compétente, par un parsi éclairé mais fermement attaché aux traditions de ses pères, qu'on trouverait à peine parmi ses coreligionnaires un homme ou une femme capables de donner les motifs de leur foi. « Toute l'instruction religieuse d'un enfant parsi consiste à retenir par cœur un certain nombre de prières composées en cette langue zende dont il n'entend pas un mot. Quant aux points de doctrine qui devront faire l'objet de sa croyance, il les apprendra plus tard, comme il pourra, par la conversation. » En réalité, un Parsi sait à peine ce qu'il doit croire. Le Zend-Avesta est pour lui lettre close. Il en existe, il est vrai, une traduction en guzerati; mais elle a été faite sur une paraphrase pehlvie, non sur le texte original, et les prêtres ne reconnaissent à cette traduction aucun caractère d'autorité. Il y a environ vingt-cinq ans, il n'y avait pas encore de livre que pût consulter un parsi désireux de connaître les principes de sa religion. A cette époque, sans doute pour combattre l'influence des missionnaires chrétiens, on composa un court dialogue, sorte de catéchisme, où, sous forme de demandes et de réponses, se trouvent exposées les principales doctrines du parsisme. Nous citerons quelques

passages de ce dialogue, dans la traduction de M. Dadabhai Naoroji. Le titre fait connaître l'objet qu'on se propose dans le dialogue :

Quelques demandes et réponses pour apprendre aux enfants de la sainte communion zarthostie l'objet de la religion Mazdiashna, c'est-à-dire « Culte de « Dieu. »

D. En qui croyons-nous, nous enfants de la communion zarthostie?

R. Nous croyons en un seul Dieu, et nous ne croyons en aucun autre Dieu que lui.

D. Qui est ce seul Dieu?

R. Le Dieu qui a créé le ciel, la terre, les anges, les étoiles, le soleil, la lune, le feu, l'eau, ou tous les quatre éléments, et toutes les choses des deux mondes : c'est en ce Dieu que nous croyons. Nous l'honorons, nous l'invoquons, nous l'adorons.

D. Ne croyons-nous en aucun autre Dieu?

R. Quiconque croit en un autre Dieu que celui-ci est un infidèle, et souffrira le châtiment de l'enfer.

D. Quelle est la forme de notre Dieu?

R. Notre Dieu n'a ni visage, ni figure, ni couleur, ni forme, ni lieu fixe. Il n'y a aucun autre semblable à lui. Il est lui seul si glorieux que nous ne pouvons ni le louer ni le définir : notre esprit ne saurait comprendre ce qu'il est.

Il est impossible de trouver à redire à tout cela,

et nous voyons clairement par ce passage que les parsis modernes n'admettent pas le dualisme, cette croyance en deux Dieux, Ormuzd, le principe du bien, et Ahriman, le principe du mal, qui passe généralement pour être le trait caractéristique de la religion de la Perse. Cette doctrine est-elle enseignée par le Zend-Avesta? c'est là une autre question, que nous ne saurions examiner à présent (1).

Nous continuons à citer le catéchisme :

D. Quelle est notre religion?

R. Notre religion est « le Culte de Dieu. »

D. D'où avons-nous reçu notre religion?

R. Le vrai prophète de Dieu, le vrai Zurthost [Zoroastre] Asphantamân Anoshirwân, nous a apporté la religion de la part de Dieu.

Ici il est curieux de remarquer que le catéchisme ne contient pas une seule demande concernant les titres de Zoroastre à cette qualité de « vrai prophète. » Il n'est pas représenté comme un être divin, ni même comme le fils d'Ormuzd. Platon, il est vrai, dit que Zoroastre était le fils d'Oromaze (Alc., I, p. 122 a), mais c'est là une erreur pour laquelle il n'y a, que nous sachions, aucun fondement dans les livres parsis, soit anciens soit modernes. Pour les Parsis, Zoroastre est simplement un sage, un prophète favorisé de Dieu, et à qui Dieu lui-même apparut. Mais les Parsis

(1) Voir plus haut, p. 198.

croient tout cela sur la parole de Zoroastre, sans en avoir aucune preuve surnaturelle, excepté quelques miracles rapportés dans des livres d'autorité douteuse. Ce fait montre du moins combien peu les croyances des Parsis ont été assaillies par la controverse. En effet, le caractère surnaturel de la mission de Zoroastre est un point si faible de leur système, qu'aucun adversaire n'aurait pu manquer de l'attaquer ; et alors les Destours n'auraient assurément pas manqué d'imaginer quelque argument pour le défendre.

L'extrait suivant du catéchisme traite des livres canoniques :

D. Quelle religion notre prophète nous a-t-il apportée de la part de Dieu ?

R. Les disciples de notre prophète ont rédigé par écrit ses enseignements dans différents livres. Beaucoup de ces livres furent détruits à la conquête d'Alexandre ; le reste fut conservé avec grand soin et grand respect par les rois sassanides. La plupart de ces derniers livres furent détruits pendant la conquête musulmane par le Calife Omar, de sorte qu'il ne nous reste à présent qu'un très-petit nombre de livres, à savoir : le Vandidad, le Yazashné, le Visparad, le Khordeh Avesta, le Vistasp Nusk, et quelques livres pehlvis. Prenant ces livres pour fondement de notre foi, nous restons maintenant dévoués à notre bonne religion Mazdiashna. Nous regardons ces livres comme

divins, parce que Dieu nous en a envoyé le contenu par l'entremise du saint Zurthost.

Ici encore nous voyons la science théologique dans son enfance. Ce n'est pas un bien puissant argument que de dire : « Nous regardons ces livres comme divins parce que Dieu nous en a envoyé le contenu par l'entremise du saint Zurthost. » Il eût été plus simple de dire tout de suite : « Nous regardons ces livres comme divins parce que nous les regardons comme divins. » Cependant qu'ils soient divins ou non, ces quelques livres existent. Ils forment la seule base de la religion zoroastrienne, et le principal dépôt où nous pouvons chercher des détails authentiques sur l'origine, l'histoire et le véritable caractère de cette religion.

L'extrait suivant nous permet de voir que les Parsis sont loin d'être intolérants quand il s'agit de doctrines qui ne sont pas d'une importance vitale :

D. De qui sommes-nous les descendants?

R. De Gayomars. La Perse fut peuplée par ses enfants.

D. Gayomars a-t-il été le premier homme?

R. Oui, suivant notre religion; mais les sages parmi les Chinois, les Hindous, et chez d'autres nations, contestent cette assertion, et disent qu'il y a eu des hommes sur la terre avant Gayomars.

Les préceptes moraux inculqués dans ce catéchisme font le plus grand honneur aux Parsis.

D. Quels commandements Dieu a-t-il envoyés par son prophète, le glorieux Zurthost?

R. De ne reconnaître qu'un Dieu unique; de reconnaître le prophète, le glorieux Zurthost, pour le vrai prophète; de croire à la religion et à l'Avesta apportés par lui, comme à des vérités sur lesquelles il ne peut y avoir l'ombre d'un doute; de croire en la bonté de Dieu; de ne violer aucun des commandements de la religion Mazdiashna; d'éviter les actions mauvaises; de s'appliquer à faire de bonnes actions; de prier cinq fois par jour; de croire au compte qu'il faudra rendre et au jugement qui sera prononcé le quatrième jour après la mort; d'espérer gagner le ciel et de craindre l'enfer; de croire que le jour de la destruction et de la résurrection générales arrivera infailliblement; de se rappeler toujours que Dieu a fait ce qu'il a voulu, et fera ce qu'il voudra; de se placer en face de quelque objet lumineux pendant qu'on adore Dieu.

Puis viennent quelques paragraphes, dirigés évidemment contre les missionnaires chrétiens et plus particulièrement contre l'efficacité de la prière et du sacrifice offerts par un intermédiaire entre Dieu et les hommes.

« Certains imposteurs, dit le catéchisme, voulant établir leur puissance en ce monde, se sont érigés en prophètes, et, allant parmi les ouvriers et les ignorants, ils leur ont dit: « Si vous commettez un péché j'intercéderai pour vous, je prierai pour vous,

je vous sauverai ; » et de cette manière ils les trompent ; mais les hommes sages ne se laissent pas ainsi tromper. »

Les Parsis ont ici clairement en vue les missionnaires chrétiens, mais il est difficile de dire s'ils font allusion aux catholiques ou aux protestants. Voici en quels termes ils exposent leur propre doctrine sur ce point :

« Si quelqu'un commet un péché dans la persuasion qu'il sera sauvé par une autre personne, l'imposteur et sa dupe seront damnés jusqu'au jour du Rastâ Khez... Il n'y a point de sauveur. Dans l'autre monde vous serez récompensé ou puni d'après vos œuvres... Votre sauveur ce sont vos œuvres, et Dieu lui-même. C'est lui qui absout et qui donne. Si vous vous repentez de vos péchés et que vous réformiez votre vie, et si le grand juge vous trouve digne de pardon ou qu'il veuille vous faire miséricorde, lui seul peut vous sauver et vous sauvera. »

Ce serait une erreur de supposer que toute la doctrine des Parsis soit contenue dans le petit catéchisme en guzerati, traduit par M. Dadabhai Naoroji ; encore moins est-elle comprise dans les quelques fragments que nous venons de citer. Leurs écritures sacrées, le Yasna, le Vispered et le Vendidad, monuments d'une haute antiquité, renferment beaucoup de conceptions religieuses et mythologiques qui appar-

tiennent au passé, à l'enfance de notre race ; et aucun Parsi instruit et de bonne foi ne chercherait à nous persuader qu'il croit encore aujourd'hui à toutes ces fables. La difficulté de concilier la foi plus éclairée de la génération présente avec la phraséologie mythologique de leurs antiques écritures sacrées est résolue par les Parsis d'une manière fort simple. Ils n'essaient pas de faire cesser l'embarras soit en défendant la lecture du Zend-Avesta, soit en encourageant l'étude critique de leurs livres sacrés. Ils se contentent de rester absolument étrangers à l'étude du texte original de leurs écritures. Ils en récitent des passages dans leurs prières sans chercher à les comprendre, et ils reconnaissent l'imperfection de toutes les traductions qui ont été faites du Zend-Avesta, en pehlvi, en sanscrit, en guzerati, en français, ou en allemand.

Le Parsi, comme nous l'avons vu, n'a d'autre moyen de s'instruire de sa religion que par la conversation. Jusqu'à ces dernières années, même le catéchisme ne faisait pas nécessairement partie de l'instruction religieuse d'un enfant. Leurs croyances religieuses se réduisent donc à deux ou trois dogmes fondamentaux, qui ont été enseignés, dit-on, par Zoroastre, mais qui reçoivent leur véritable sanction d'une autorité beaucoup plus haute. Le Parsi croit en un seul Dieu, à qui il adresse ses prières. Sa morale est comprise dans ces trois mots : des pensées pures, des paroles pures, des actions pures. Il croit que le vice sera puni et la vertu récompensée ; et

c'est de la clémence de Dieu qu'il espère obtenir le pardon de ses péchés. Une profession de foi aussi courte a, sans contredit, un grand charme pour l'esprit; et si l'enseignement de Zoroastre s'était arrêté là, il y aurait quelque vérité dans ce que ses sectateurs disent de leur religion, à savoir, « qu'elle est faite pour toutes les nations, et non pour aucune nation particulière. »

Maintenant, pourquoi les efforts des Chrétiens, des Hindous et des Musulmans pour convertir les Parsis sont ils presque toujours restés stériles? Pourquoi les membres les plus éclairés de cette petite société, tout en étant pénétrés de l'excellence de la morale et des doctrines évangéliques, ainsi que des bienfaits de notre civilisation, et tout en connaissant parfaitement les côtés faibles de leur propre système, rejettent-ils bien loin l'idée qu'ils doivent jamais abandonner les ruines sacrées de leur antique religion? On peut découvrir plusieurs raisons qui expliquent, jusqu'à un certain point, des faits si extraordinaires pour nous.

D'abord, l'extrême simplicité de la partie dogmatique du parsisme est un des motifs pour lesquels les exilés de l'Inde ont une si forte attache à leur religion. Un Parsi n'est pas troublé par beaucoup de problèmes ou de difficultés théologiques. Quoiqu'il fasse profession de croire d'une manière générale aux livres sacrés de Zoroastre, on ne lui demande pas de croire tous les faits mentionnés incidemment dans le Zend-Avesta. S'il est dit dans le Yasna que Zoroas-

tre reçut un jour la visite de Homa, qui lui apparut avec un corps brillant et surnaturel, aucun dogme ne définit la nature exacte de Homa. Ailleurs on lit que Homa fut adoré par certains sages de l'ancien temps, Vivanhvat, Âthwya et Thrita, à qui il accorda, comme récompense, de devenir pères de grands héros. Le quatrième qui adora Homa fut Pourushaspa, lequel fut récompensé par la naissance de son fils Zoroastre. Or le fait est que Homa est identique avec le Soma sanscrit, cette plante si souvent mentionnée dans le Rig-véda, dont on faisait usage dans les grands sacrifices, et qu'on éleva plus tard au rang d'une divinité. Tout cela les Parsis le savent fort bien, mais il ne semblent pas troublés le moins du monde quand ils rencontrent ces « fables et généalogies sans fin. » Ils ne seraient pas scandalisés si on leur disait (ce qui est vrai) que la plupart de ces contes de vieille femme ont leur origine dans la religion qu'ils détestent par-dessus toutes les autres, la religion du Véda, ni si l'on ajoutait que les héros du Zend-Avesta sont les mêmes qui reparaissent dans le poëme épique de Firdusi sous les noms légèrement changés de Jemshid, Féridun, Gershâsp, etc.

La haute antiquité de leur religion et sa gloire passée nous expliquent encore pourquoi les Parsis y restent si attachés. Quoique l'ancienneté soit un assez pauvre criterium de la vérité, que de fois n'entendons-nous pas citer la longueur du temps durant lequel tel ou tel système a prévalu comme un argument en sa

faveur? Ici le Zoroastrien raisonne comme le font le Juif et le Brahmane, comme le fait même le missionnaire chrétien, lorsqu'ils ont à combattre des systèmes religieux plus modernes.

En troisième lieu, les Parsis sentent que changer de religion ne serait pas seulement abandonner l'héritage de leurs ancêtres reculés, mais abandonner ce qui leur a été légué par leurs propres pères ; et ils croiraient manquer à la piété filiale en renonçant à ce qui était la chose du monde la plus précieuse dans l'opinion de ceux dont la mémoire leur est non seulement si chère mais presque sacrée.

Si, néanmoins, beaucoup de personnes très-bien placées pour en juger attendent avec confiance la conversion des Parsis, c'est que, dans les questions les plus essentielles, ils ont déjà approché aussi près que possible des pures doctrines du christianisme, sans même avoir été instruits de ces doctrines. Qu'ils lisent seulement le Zend-Avesta auquel ils font profession de croire, et ils trouveront que leur foi n'est plus celle qui est enseignée par le Yasna, le Vendidad et le Vispered. En tant que monuments historiques, ces livres interprétés par la critique conserveront toujours une des premières places dans les précieuses archives du monde ancien. En tant qu'oracles de la foi religieuse, ces livres n'existent plus : ils sont un anachronisme dans le siècle où nous vivons.

D'autre part, que les missionnaires lisent leur Bible, et qu'ils prêchent ce christianisme qui autre-

fois conquit le monde; qu'ils prêchent le vrai, le libre Évangile de Jésus-Christ et des Apôtres. Qu'ils aient égard aux préjugés des indigènes, et qu'ils tolèrent tout ce qui peut être toléré dans une société chrétienne. Qu'ils considèrent que le christianisme n'est pas un don à imposer aux gens qui le refusent, mais le plus grand bienfait que nos sujets de l'Inde puissent recevoir de leurs gouvernants. Les Indiens de caractère honnête et indépendant ne peuvent pas à présent changer de religion sans perdre ce vrai titre de noblesse, plus enviable que tous les priviléges de caste, le respect de soi-même. Ils sont contraints d'étayer de leur mieux leurs religions qui menacent ruine, plutôt que d'embrasser une foi qui leur semble dictée par leurs conquérants. On doit respecter de tels sentiments.

En dernier lieu, que les missionnaires étudient les livres sacrés sur lesquels reposent les croyances des Parsis. Qu'ils pénètrent ainsi au cœur de la forteresse pour examiner ces remparts, qui, vus du dedans, leur paraîtront bien moins formidables qu'ils ne semblaient en dehors. Mais ils découvriront aussi que ces remparts qu'ils veulent abattre s'élèvent sur une fondation à laquelle on ne doit jamais toucher : la foi en un seul Dieu, créateur, gouverneur et juge du monde.

Août 1862.

IX.

LE BOUDDHISME [1].

Si les paroles de saint Paul : « Examinez tout, attachez-vous à ce qui est bon, » (2) se rapportent, comme on peut le supposer, aux choses spirituelles, et plus spécialement aux doctrines religieuses, il faut avouer que bien peu de chrétiens, soit dans le clergé, soit parmi les laïques, ont eu à cœur de suivre le précepte de l'Apôtre. Parmi les jeunes gens qui se disposent à entrer dans les ordres, combien seraient en état de répondre sans hésitation si on leur demandait d'énumérer les principales religions du monde, ou de citer les noms de leurs fondateurs, et les titres des ouvrages que des millions de nos semblables révèrent encore comme l'autorité sacrée sur laquelle se fondent leurs croyances religieuses? Beaucoup d'entre nous croiraient perdre leur temps s'ils étu-

(1) *Le Bouddha et sa religion,* par J. Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut. Paris, Didier et Cie.
(2) Ire Ép. aux Thessal., v. 21.

diaient le Coran des Mahométans, le Zend-Avesta des Parsis, les Kings des sectateurs de Confucius, le Tao-te-King des Tao-sse, les Védas des Brâhmanes, le Tripiṭaka des Bouddhistes, les Sûtras des Jainas, ou le Granth des Sikhs. Cependant saint Paul s'est exprimé en termes très-clairs et très-simples; et prétendre qu'il avait seulement en vue les hérésies de son temps, ou les systèmes philosophiques des Grecs et des Romains, ce serait rétrécir son horizon et borner la portée de son enseignement, qui doit s'appliquer à tous les temps et à tous les pays. Beaucoup de nos lecteurs demanderont s'il est possible de tirer quelque profit d'ouvrages écrits par des hommes qui ont été nécessairement ou des dupes ou des imposteurs; et il ne serait pas difficile de montrer, par quelques citations, combien les livres religieux des Hindous et des Chinois sont absurdes et dénués de toute valeur. Mais tel n'était pas l'esprit dans lequel le docteur des gentils s'adressait aux Épicuriens et aux Stoïciens; tel ne sera pas non plus sans doute le sentiment de tout chrétien sérieux, croyant sincèrement à l'action de la providence divine dans le gouvernement du monde, quand il aura parcouru quelqu'un de ces livres qu'il saura être ou avoir été la principale source de lumière et de consolation spirituelle pour des millions d'habitants de la terre.

L'étude attentive des diverses religions nous profite à bien des égards; mais le plus grand service qu'elle nous rend c'est qu'elle nous permet de mieux appré-

cier tout ce que nous possédons dans notre propre religion. N'est-ce pas au retour d'un voyage à l'étranger que nous sentons le plus vivement, le plus intimement les avantages dont jouit notre patrie? Il en est de même pour la religion. Voyons ce qu'ont eu et ce qu'ont encore les autres peuples pour leur tenir lieu de religion ; examinons les prières, le culte, la doctrine des races les plus civilisées, des Grecs, des Romains, des Hindous et des Persans, et nous comprendrons plus clairement que jamais toute la grandeur du bienfait que nous avons reçu de Dieu, quand il nous a permis de respirer, dès notre entrée dans la vie, l'air pur d'un pays où resplendit la lumière du christianisme. Nous ne sommes que trop disposés à regarder les plus grands dons de Dieu comme des choses toutes naturelles, et nous n'admettons pas d'exception même en faveur de la religion. Nous avons fait si peu pour être chrétiens, nous avons si peu souffert pour la cause de la vérité, que nous ne concevons jamais une idée assez haute du christianisme, tant que nous ne l'avons pas comparé avec les autres religions du monde.

Mais l'étude comparative des religions humaines a encore d'autres précieux résultats; et nous pensons que M. Barthélemy Saint-Hilaire n'a pas tout dit, quand il a écrit, en parlant du Bouddhisme : « Le seul, mais immense service que le Bouddhisme puisse nous rendre, c'est par son triste contraste de nous faire apprécier mieux encore la valeur inestimable

de nos croyances, en nous montrant tout ce qu'il en coûte à l'humanité qui ne les partage point. » Il y a autre chose encore. Si le contact avec les nations étrangères et l'étude de leurs lois et de leurs mœurs nous font aimer davantage notre propre pays, ils sont en même temps le meilleur remède contre cette bonne opinion de nous-mêmes et contre cette indifférence pour les autres, qui se trahissent généralement dans nos remarques sur tout ce qui est étranger. Le sentiment qui poussa les races helléniques à ne reconnaître dans le monde entier que des Grecs et des Barbares est si profondément enraciné dans le cœur humain que le christianisme même n'a pas pu l'en arracher entièrement. Ainsi lorsque nous jetons un premier regard sur le dédale des religions humaines, il semble que tout y soit obscurité, déception, aveuglement et vanité. N'est-ce pas dégrader le nom même de religion que de l'appliquer aux extravagances des Joghis hindous, aux blasphèmes des Bouddhistes chinois ? Mais à mesure que nous avançons lentement et patiemment dans les sombres galeries du labyrinthe, il semble que nos pupilles se dilatent, et nous apercevons une lueur là où tout était ténèbres. Nous arrivons graduellement à comprendre cette parole d'un grand saint, qui plus que personne avait le droit de parler avec autorité sur ce sujet, « qu'il n'y a aucune religion qui ne contienne une étincelle de vérité. » Certains théologiens ont prétendu tracer des limites à la bonté infinie, à la miséricorde, à la lon-

ganimité de Dieu, et ont soutenu que la plus grande partie de la race humaine serait inévitablement condamnée aux peines éternelles; mais, pour justifier une proposition aussi impie, ils n'ont jamais donné l'ombre d'une preuve tirée soit de l'Évangile soit de quelque autre des sources où nous puisons nos croyances. Ces théologiens ont généralement rappelé, à l'appui de leur thèse, les diableries et les orgies du culte païen; ils ont cité les blasphèmes des Soufis de l'Orient, et les pratiques immorales sanctionnées par les successeurs de Mahomet; mais nous ne les voyons guère essayer de découvrir le caractère original et vrai de ces rites étranges qu'ils appellent l'œuvre du démon. Si les Indiens d'Amérique avaient formé leurs notions sur le christianisme d'après la conduite des compagnons de Cortez et de Pizarre; si les Hindous avaient étudié les principes de la morale chrétienne dans la vie de Clive et de Warren Hastings; ou, pour ne pas aller si loin, si des Musulmans établis en Angleterre voulaient juger des effets pratiques de la charité chrétienne par le ton de nos journaux religieux, les notions de tous ces hommes sur le christianisme eussent été ou seraient à à peu près aussi exactes que l'idée que des milliers de chrétiens instruits se font du caractère satanique de la religion païenne. Au sein même du christianisme sont nées les doctrines les plus odieuses, les sectes les plus immorales; et si nous voulons qu'on ne juge de notre religion que par la pure morale de

l'Évangile, nous devons évidemment accorder un privilége analogue aux Mahométans, aux Bouddhistes, et à tous ceux dont la foi repose sur une parole écrite, et qu'ils croient révélée.

Aucun homme de sens ne voudra nier sans doute que nous devons étudier chaque religion sous sa forme la plus ancienne et dans ses monuments originaux, avant de prendre sur nous de formuler un jugement sur ses mérites. Mais ce travail est hérissé de difficultés; et ce sont ces difficultés, plus que toute autre cause, qui ont empêché un si grand nombre de nos meilleurs penseurs et écrivains d'entreprendre l'examen critique et historique des religions humaines.

Toutes les religions importantes ont eu leur berceau en Orient. Leurs livres sacrés sont écrits en des langues orientales, et plusieurs de ces livres sont de date tellement ancienne que ceux mêmes qui font profession d'y croire admettent qu'ils ne peuvent les comprendre sans l'aide de traductions et de commentaires. Il y a peu d'années encore on ignorait en Europe jusqu'au premier mot des livres sacrés de trois religions aussi importantes que le brahmanisme, le bouddhisme et le parsisme. Un des plus grands services rendus par l'étude du sanscrit, l'antique idiome de l'Inde, a été que non seulement elle permit d'interpréter les livres sacrés des Brahmanes, les Védas, mais qu'elle fournit aussi la clef pour le déchiffrement des écritures bouddhiques et zoroas-

triennes. Si nous voulions montrer par un exemple frappant les progrès rapides des études sanscrites pendant ce siècle, il nous suffirait de rappeler que sir William Jones, dont le nom est encore aujourd'hui plus familier à beaucoup d'oreilles anglaises que ceux de Colebrooke, de Burnouf et de Lassen, n'avait aucune connaissance des Védas. Il n'avait jamais lu une ligne des livres canoniques du bouddhisme. Il croyait que le Bouddha était identique avec le dieu des Teutons, Wodan ou Odin, et que *S*âkya, autre nom du Bouddha, était le même que Shishac, roi d'Égypte. Ce savant distingué ne vit jamais l'étroite parenté qui existe entre le sanscrit et la langue du Zend-Avesta ; et il déclara que toutes les écritures zoroastriennes étaient une fabrication moderne.

De nos jours encore, loin d'avoir une traduction exacte et critique des hymnes védiques, nous n'avons même pas une édition complète du texte de ces hymnes. Nous possédons les textes originaux d'un petit nombre seulement des livres bouddhiques ; et quoique le Zend-Avesta ait été publié en entier, l'interprétation de cet antique monument présente des difficultés encore plus grandes que celle des Védas ou du Tripi*t*aka. L'étude des religions anciennes de la Chine, conservées dans les œuvres de Confucius et de Lao-tseu, implique la connaissance du chinois, langue si difficile que le travail d'une vie entière est nécessaire pour la posséder. Le mahométisme est d'accès plus facile qu'aucune autre des religions de

l'Orient ; mais encore faut-il savoir l'arabe pour pouvoir en faire un examen approfondi. Il est donc moins surprenant qu'on ne pourrait le croire au premier moment que nous n'ayons jusqu'à présent aucun ouvrage où toutes les religions du monde soient présentées à nos regards comme en un vaste et fidèle tableau. Les savants qui connaissent à fond ces langues difficiles, et qui peuvent travailler sur les documents originaux, sont constamment absorbés par des recherches qu'ils sont seuls capables d'entreprendre ; et il leur coûte de dérober à la science le temps nécessaire pour coordonner et rédiger les résultats auxquels ils sont arrivés, de manière à en faire profiter le public. On comprend aussi pourquoi les historiens critiques, qui s'imposent pour règle de fonder leurs appréciations sur des documents originaux, préfèrent s'abstenir d'étudier les religions de l'antiquité, qu'ils ne pourraient connaître que par des traductions.

Dans cet état de choses, notre reconnaissance est d'autant plus grande quand nous rencontrons un écrivain comme M. Barthélemy Saint-Hilaire, assez versé dans les langues orientales pour pouvoir consulter les textes originaux et contrôler les travaux de ses prédécesseurs, et capable, en même temps, d'embrasser l'histoire de la pensée humaine dans une vue d'ensemble qui lui permet d'assigner à chaque système sa place propre, de noter les parties saillantes de chaque doctrine, et de distinguer, dans les longues élucubrations des poëtes et des prophètes de l'anti-

quité, ce qui est réellement important d'avec les détails sans valeur. M. Barthélemy Saint-Hilaire est un des plus éminents savants de France; et sa réputation comme traducteur d'Aristote nous a presque fait oublier que le professeur de philosophie grecque au collége de France (1) était bien le même que le rédacteur habituel du *Globe* en 1827 et du *National* en 1830, qui signa la protestation contre les ordonnances de juillet, et qui fut en 1848 le chef du secrétariat du Gouvernement provisoire. Quand un tel homme s'est donné la peine d'apprendre le sanscrit, et de suivre, dans le Collége où il était lui-même professeur, le cours de son collègue Eugène Burnouf, il est naturel que ses publications sur la philosophie et la religion hindoues excitent à un haut degré l'intérêt du public. L'indianiste de profession travaille principalement, dans ses recherches et dans ses publications, pour les autres indianistes. Il se contente de mettre au jour le minerai, si je puis me servir de cette image, qu'il extrait par un labeur patient des manuscrits poudreux de nos bibliothèques. Il prend rarement la peine de séparer le métal de la gangue, de le purifier, de le mettre en œuvre, et d'en faire une monnaie courante. Il oublie trop souvent que le trésor des connaissances humaines n'est enrichi d'une manière durable que quand les résultats des recherches spéciales sont traduits en la langue uni-

(1) M. Barthélemy Saint-Hilaire a donné sa démission de sa chaire au collége de France en 1851, après le 2 décembre.

verselle de la science, pour servir à l'instruction de tous les hommes intelligents. La division du travail devient ici nécessaire. Nous avons besoin d'interprètes, de vulgarisateurs, d'hommes comme M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui soient d'une compétence incontestable pour suivre et contrôler les recherches des érudits de profession, et qui, en même temps, n'aient pas oublié la langue des gens du monde.

Dans son livre sur le bouddhisme, M. Barthélemy Saint-Hilaire a entrepris de faire connaître au public les résultats vraiment importants et incontestables, auxquels sont arrivés les orientalistes en étudiant les documents originaux de cette religion intéressante et encore enveloppée de tant de mystère. Il s'en fallait de beaucoup que cette tâche fût facile. Quoique ces recherches soient de date très-récente, quoiqu'elles appartiennent à une période de l'histoire des études sanscrites postérieure à sir William Jones et même à Colebrooke, néanmoins des matériaux considérables ont été amassés par les efforts persévérants de Hodgson, Turnour, Csoma de Körös, Stanislas Julien, Foucaux, Fausböll, Spence Hardy, et surtout d'Eugène Burnouf. Il a fallu une patience à toute épreuve et un rare discernement pour composer sur le bouddhisme un ouvrage aussi exact, et en même temps aussi parfaitement clair et d'une lecture aussi agréable que celui de M. Barthélemy Saint-Hilaire. La plus grande partie de ce livre a paru originairement dans le *Journal des Savants*, organe respecté de l'Institut

de France, rédigé par des écrivains comme Cousin, Flourens, Villemain, Biot, Mignet, Littré, etc., et n'admettant parmi ses auteurs attitrés que seize des membres les plus distingués de cette illustre société.

On avait déjà beaucoup écrit sur le bouddhisme, et l'on en avait beaucoup parlé; on avait signalé, comme le fit plus tard l'abbé Huc (1), les analogies frappantes entre le cérémonial bouddhique et le rituel catholique; on avait montré les religieux de couvents chinois professant le positivisme et le nihilisme,

(1) L'abbé Huc fit remarquer avec tant de naïveté les rapports entre le cérémonial du culte bouddhique et celui du culte catholique qu'il trouva, à sa grande surprise, son amusant *Voyage au Tibet* mis à l'index. « On ne peut s'empêcher, dit-il en parlant des cérémonies bouddhiques, d'être frappé de leur rapport avec le catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluvial, que les grands Lamas portent en voyage, ou lorsqu'ils font quelque cérémonie hors du temple; l'office à deux chœurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir soutenu par cinq chaînes, et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclésiastique, les retraites spirituelles, le culte des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite; voilà autant de rapports que les bouddhistes ont avec nous. » Il aurait pu ajouter la tonsure, la vénération des reliques et la pratique de la confession.

« C'est évidemment en comptant sur ce sentiment d'humilité (dit M. B. Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion,* p. 91), plus naturel d'ailleurs qu'on ne le pense, que le Bouddha put instituer la confession parmi ses religieux, et même parmi tous les fidèles. Deux fois par mois, à la nouvelle et à la pleine lune, les religieux confessaient leurs fautes devant le Bouddha et devant l'Assemblée, à haute voix. Ce n'était que par le repentir et par la honte devant soi-même et devant les autres qu'on pouvait se racheter. Des rois puissants confessèrent au Bouddha des crimes qu'ils avaient commis, et ce ne fut qu'au prix de ce pénible aveu que les coupables expièrent les plus odieux forfaits. »

et allant au delà des plus désolantes théories des positivistes européens; mais, malgré tout cela, nous pouvons dire que l'étude historique et critique des doctrines du Bouddha ne date réellement que de 1824. En cette année M. Hodgson annonça que le texte original des livres canoniques du bouddhisme, qui avaient été composés en sanscrit, se trouvait conservé dans les monastères du Népâl. Avant cette découverte on ne connaissait le bouddhisme que par les renseignements recueillis au hasard en Chine, au Japon, au Birman, au Tibet, en Mongolie et en Tartarie. On savait, il est vrai, que les Bouddhistes de ces contrées reconnaissaient avoir reçu leurs écritures sacrées soit directement soit indirectement de l'Inde; on savait aussi que le sanscrit seul donnait l'étymologie des termes consacrés de cette religion, sans même excepter le nom du Bouddha (nom appellatif qui signifie « éclairé »); néanmoins on n'avait pas le moindre espoir de retrouver jamais les originaux de ces diverses traductions. Nommé en 1821 résident politique de la Compagnie des Indes au Népâl, M. Hodgson s'occupa activement, non seulement des richesses naturelles de cette contrée peu explorée, mais aussi de ses antiquités, de ses dialectes, de ses traditions; et il ne tarda pas à découvrir que ses amis les prêtres bouddhistes du Népâl possédaient un nombre considérable de livres qu'ils gardaient religieusement. Ces livres n'étaient pas composés dans les dialectes du pays, mais en sanscrit. M. Hodgson se procura une

liste de tous ces ouvrages, qui passaient pour renfermer la doctrine canonique du Bouddha. Il réussit ensuite à se procurer des copies de ces livres, et, en 1824, il put offrir à la Société asiatique du Bengale environ soixante volumes. Aucun membre de cette Société ne semblant disposé à se consacrer à l'étude de ces manuscrits, M. Hodgson envoya deux collections complètes de ces mêmes manuscrits, l'une à la Société asiatique de Londres, l'autre à la Société asiatique de Paris. Avant de parler des brillants résultats que donna l'étude de ces manuscrits quand ils furent explorés par Burnouf, nous devons passer en revue d'autres travaux qui précédèrent la publication de ses recherches.

M. Hodgson publia personnellement un certain nombre de mémoires précieux, écrits sur les lieux mêmes, et qui furent ensuite réunis sous le titre de *Éclaircissements sur la littérature et la religion des Bouddhistes,* Serampour, 1841. Il établit deux faits importants qui s'accordaient avec les traditions des prêtres du Népâl, à savoir, que plusieurs de ces documents sanscrits étaient conservés dans les monastères de cette contrée depuis le deuxième siècle de notre ère, et que tout cet immense recueil avait été traduit en tibétain cinq ou six siècles plus tard, quand le bouddhisme se fut implanté définitivement dans le Tibet. Comme l'art de l'imprimerie avait été importé de Chine dans le Tibet, il était moins difficile de se procurer des collections complètes de cette traduction

tibétaine. La difficulté réelle était de rencontrer un Européen qui connût cette langue. Par une coïncidence heureuse, vers l'époque où les découvertes de M. Hodgson commençaient à attirer l'attention des orientalistes à Calcutta, il y arriva un Hongrois, nommé Alexandre Csoma, de Körös en Transylvanie. Il avait fait le voyage de Hongrie au Tibet à pied, sans aucune ressource pécuniaire, n'ayant d'autre objet en vue que de découvrir dans quelque région de l'Asie centrale la patrie primitive des Hongrois. Quand il fut arrivé au Tibet, son esprit enthousiaste trouva un nouvel aliment : il résolut d'apprendre une langue qu'aucun Européen n'avait possédée avant lui, et d'explorer le vaste recueil des livres canoniques du bouddhisme, écrits en tibétain. Il se trouvait presque dans le dernier dénûment, quand il vint à Calcutta; mais les membres de la Société asiatique lui firent un accueil chaleureux, et grâce à eux il put publier les résultats de ses étonnantes recherches. On s'est quelquefois plaint de la longueur des écritures sacrées de certaines religions; mais que sont-elles, sous ce rapport, auprès des livres canoniques des Tibétains? Ce canon se compose de deux grands recueils, appelés communément le Kanjur et le Tanjur. L'orthographe exacte de ces deux noms est Bkah-hgyur (qu'on prononce Kah-gyur) et Bstan-hgyur (qu'on prononce Tan-gyur). Il y a eu plusieurs éditions du Kanjur, en 100, 102, ou 108 volumes in-folio. Il comprend 1,083 ouvrages distincts. Le Tan-

jur se compose de 225 volumes in-folio, dont chacun pèse, dans l'édition de Péking, de quatre à cinq livres. Les éditions de ce code colossal ont été imprimées à Péking, à Lhassa, et en d'autres endroits. L'édition du Kanjur publiée à Péking par ordre de l'empereur Khian-Lung se vendait quinze mille francs. Les Buriates donnèrent sept mille bœufs pour un exemplaire du Kanjur, et la même tribu paya douze cents roubles d'argent un exemplaire complet des deux collections, le Kanjur et le Tanjur (1). L'exploration d'un pareil fourré de littérature religieuse (qui doit être la meilleure cache du monde pour les Lamas et les Dalai-Lamas) fut une trop rude épreuve même pour un homme qui avait pu aller à pied de Hongrie au Tibet. Dans le tome vingtième des *Recherches asiatiques*, Csoma de Körös publia une analyse excellente de cette immense bible. Cette analyse suffisait pour démontrer que la majeure partie de la vaste encyclopédie tibétaine n'était qu'une traduction des documents originaux découverts dans le Népâl par M. Hodgson. Peu de temps après avoir donné au monde les premiers fruits de son long travail Csoma mourut jeune encore, victime de son héroïque dévouement à l'étude des langues et des religions anciennes.

Par une autre coïncidence heureuse, à l'époque où l'on apprenait les découvertes de Hodgson et de Csoma, un autre savant, Schmidt de Saint-Péters-

(1) *Die Religion des Buddha*, von Köppen, vol. II, p. 282.

bourg, avait fait assez de progrès en mongol pour pouvoir traduire certaines parties de la version mongole des livres bouddhiques, et sa traduction aida à éclaircir quelques-uns des problèmes qui se rattachaient à la religion du Bouddha.

Quand il se met à pleuvoir, dit le proverbe anglais, il pleut toujours à verse. Pendant des années, pendant des siècles, les savants de l'Europe n'avaient pas eu à leur disposition un seul document original de la religion bouddhique, et voici qu'en l'espace de dix ans on se trouve en possession de quatre immenses recueils de livres bouddhiques appartenant à quatre contrées différentes. Après les découvertes de Hodgson dans le Népâl, de Csoma au Tibet, de Schmidt en Mongolie, M. George Turnour fit connaître au monde savant la littérature bouddhique de Ceylan, composée en la langue sacrée de cette île, l'ancien pâli. L'existence de cette littérature avait été connue auparavant. Dès 1826, sir Alexander Johnston s'était efforcé d'obtenir des transcriptions exactes du Mahâvansa, du Râ*g*âvali, et du Râ*g*aratnâkari. Sur sa demande, ces ouvrages, après avoir été transcrits, furent traduits du pâli en singhalais moderne, et du singhalais en anglais. La publication de cette traduction fut confiée à M. Edward Upham. Elle parut en 1833 sous le titre de *Livres sacrés et historiques de Ceylan*, et elle était dédiée au roi Guillaume IV. Malheureusement, soit fraude, soit malentendu, les prêtres qui s'étaient engagés à fournir une copie authentique des originaux

pâlis et à la traduire en singhalais paraissent avoir donné, au lieu de ce qu'ils avaient promis, une compilation faite par eux-mêmes avec des matériaux réunis de différents côtés. Les interprètes officiels, chargés de la traduction anglaise, prirent des libertés encore plus grandes; et à peine les *Livres sacrés et historiques du Ceylan* avaient-ils paru, que Burnouf, alors seulement au début de ses études sur le pâli, put prouver que cette traduction était absolument sans valeur. Mais, grâce à M. Turnour, le désappointement causé par cette découverte ne fut pas de longue durée. Il se mit à l'œuvre, résolu à suivre une voie toute différente. Au lieu de confier la besogne à d'autres, il commença par apprendre lui-même la langue pâlie, et il fit paraître plusieurs études importantes sur les écritures bouddhiques conservées à Ceylan. Plus tard, il publia le texte et la traduction du Mahâvansa, ou histoire de Ceylan, composé dans le cinquième siècle de notre ère. Cet ouvrage raconte les faits qui se sont passés dans l'île depuis les temps les plus reculés jusqu'au commencement du quatrième siècle après Jésus-Christ. Il existe plusieurs continuations de cette Histoire; mais une mort prématurée ne permit à M. Turnour que de publier la partie originale de ces chroniques. L'étude de la littérature de Ceylan fut reprise plus tard par le révérend D. J. Gogerly (1) (dont les mé-

(1) Mort en 1862.

moires, malheureusement dispersés dans des revues singhalaises, sont peu connus en Europe), et par le révérend Spence Hardy, qui a été pendant vingt ans missionnaire wesleyen à Ceylan. Les deux ouvrages de M. Hardy, *Le Monachisme oriental* et le *Manuel du Bouddhisme,* sont remplis d'aperçus et de faits intéressants ; mais comme ils ont été composés à l'aide de matériaux pris principalement dans des recueils singhalais et même dans des recueils plus modernes, ils ne peuvent pas nous inspirer une entière confiance (1).

De même que les originaux sanscrits du Népâl avaient été traduits par des missionnaires bouddhistes en tibétain, en mongol, et, comme nous le verrons bientôt, en chinois et en mantchou (2), de même les originaux pâlis de Ceylan avaient été portés à Siam et au Birman, et là, traduits dans les langues de ces pays. La littérature de ces deux contrées est restée presque inexplorée, et elle offre un vaste champ aux travailleurs désireux de marcher sur les traces de Hodgson, de Csoma et de Turnour.

Une collection fort importante de manuscrits bouddhiques, rapportée récemment de Ceylan en Europe par M. Grimblot, est maintenant déposée à la Bibliothèque impériale à Paris. Cette collection, comme le

(1) En 1866 le même auteur publia à Londres un autre ouvrage important, *Légendes et théories des Bouddhistes.* Il est mort en 1868.

(2) *Mélanges asiatiques,* vol. II, p. 373.

constate M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Journal des Savants* (1866), ne comprend pas moins de quatre-vingt-sept ouvrages. Quelques-uns de ces ouvrages s'y trouvant reproduits plusieurs fois, le nombre total des manuscrits de la collection s'élève à cent vingt et un. Ils remplissent entièrement quatorze mille feuilles de palmier, et sont écrits partie en caractères singhalais, partie en caractères birmans. Après l'île de Ceylan, le Birman et Siam paraissent être les deux pays où l'on a le plus de chance de trouver de grandes collections de manuscrits pâlis, et c'est du Birman et de Siam que proviennent en grande partie les manuscrits qui existent aujourd'hui à Ceylan. Les chroniques rapportent que les conquérants tamouls, qui se rendirent maîtres de l'île au commencement du seizième siècle, brûlèrent tous les manuscrits bouddhiques qu'ils purent découvrir, dans l'espoir de détruire ainsi la vitalité de cette religion détestée. Malgré cette persécution, ou, plus probablement, à cause de cette persécution, le bouddhisme resta la religion nationale de l'île, et au dix-huitième siècle il avait recouvré son ancienne prépondérance. On envoya alors à Siam des missions chargées de rapporter des copies authentiques des écritures sacrées ; on fit venir du Birman des prêtres qui avaient reçu l'ordination dans toutes les règles ; et l'on fonda à Dadala, à Ambagapitya et en d'autres endroits des bibliothèques qui renferment la littérature canonique et la littérature profane du bouddhisme.

Le canon des écritures bouddhiques est appelé le Tripiṭaka, la triple corbeille. La première corbeille contient tout ce qui se rapporte au Vinaya, c'est-à-dire à la morale ; la seconde les Sûtras, ou discours du Bouddha ; la troisième tous les ouvrages qui traitent de la philosophie dogmatique ou de la métaphysique. On donne quelquefois la dénomination de Dharma « loi » à la seconde corbeille et à la troisième réunies ; et l'on a pris l'habitude de désigner la troisième corbeille par le nom de Abhidharma « loi particulière. » Le premier et le second piṭaka comprennent chacun cinq ouvrages distincts ; le troisième en comprend sept. M. Grimblot s'est procuré des manuscrits de presque tous ces ouvrages, et il a aussi rapporté en France des exemplaires des fameux commentaires de Buddhaghosha. Ces commentaires ont une grande importance ; car encore que Buddhaghosha vécût vers l'an 430 de notre ère, on croit qu'il a traduit des commentaires plus anciens, apportés du Magadha à Ceylan en l'année 316 avant J.-C. par Mahinda, fils d'Asoka. Suivant la tradition, Mahinda donna une version singhalaise de ces commentaires pâlis, et ce fut, dit-on, cette version que Buddhaghosha retraduisit en pâli, idiome original des livres canoniques et de leurs commentaires. La critique historique accordera-t-elle à ces commentaires l'autorité que doivent avoir des documents du quatrième siècle avant notre ère? C'est une question qui reste encore à décider. Mais quand Bud-

dhaghosha n'aurait d'autre qualité que celle d'écrivain du cinquième siècle après J.-C., qui a recueilli des traditions plus anciennes, son témoignage serait encore d'un grand poids dans la discussion de quelques-uns des plus importants problèmes touchant à l'histoire et à la chronologie indiennes. Certains écrivains qui se sont occupés de l'histoire du bouddhisme admettent trop facilement comme historique tout ce que rapportent les commentaires de Buddhaghosha ; ils oublient le long intervalle de temps qui le sépare des événements dont il parle. Assurément s'il était possible de prouver qu'il n'a fait que traduire littéralement les Attakathâs ou commentaires apportés à Ceylan par Mahinda, cela donnerait à ses ouvrages une valeur historique considérable. Mais tous ces récits ne reposent que sur la tradition ; et si nous considérons les précautions extraordinaires prises, à ce qu'on rapporte, par les soixante-dix traducteurs de l'Ancien Testament, si nous observons ensuite les divergences entre la chronologie de la version des Septante et celle du texte hébreu, nous apprécierons mieux le risque que l'on court en se fiant aux traductions orientales, même à celles qui prétendent être littérales. L'idée d'une traduction fidèle et littérale semble étrangère à l'esprit des Asiatiques. En admettant que Mahinda ait traduit en singhalais les commentaires pâlis originaux, rien ne l'empêchait d'insérer dans sa traduction tout ce qu'il croyait pouvoir être utile à ses néophytes de Ceylan. En ad-

mettant de même que Buddhaghosha ait retraduit en pâli cette version singhalaise, pourquoi n'aurait-il pas incorporé dans son travail le récit de faits, transmis par la tradition de génération en génération, et auxquels ses compatriotes ajoutaient une foi entière? N'était-il pas libre, ne devait-il même pas regarder comme un devoir, d'expliquer les difficultés apparentes, de supprimer les contradictions, et de corriger les erreurs palpables? De nos jours, quand on contrôle avec le scepticisme le plus exigeant le témoignage d'historiens tels qu'Hérodote, Thucydide, Tite-Live ou Jornandès, alors même qu'ils rendent compte d'événements contemporains, il ne faut pas s'attendre à ce que les annales du bouddhisme soient traitées avec moins de rigueur. Les savants occupés de recherches spéciales sont portés à accepter trop facilement le témoignage des documents anciens, surtout quand ces documents ont été découverts par eux-mêmes, et qu'ils se présentent à eux avec tout le charme de la nouveauté. Mais, au grand jour de la critique historique, le prestige d'un témoin comme Buddhaghosha s'évanouit bien vite, et ce qu'il nous dit sur les rois qui ont vécu, sur les conciles qui ont été tenus huit cents ans avant lui, n'est pas plus digne de créance que le récit des exploits fabuleux du roi Arthur dans Geoffroy de Monmouth, ou que les légendes des premiers temps de Rome que nous lisons dans Tite-Live.

Un des ouvrages les plus importants de la collec-

tion Grimblot est une histoire du bouddhisme dans l'île de Ceylan, intitulée Dìpavansa, que nous espérons voir publier bientôt. Le seul ouvrage du même genre que l'on connaisse jusqu'à présent dans la littérature bouddhique de Ceylan est le Mahâvansa, publié par M. Turnour. Mais cet ouvrage appartient probablement à une époque bien postérieure, et son auteur reconnaît avoir pris le Dîpavansa pour base de son travail. Mahânâma, compilateur du Màhavansa, vivait vers 500 après J.-C. Son travail fut continué par des chroniqueurs plus modernes jusqu'au milieu du dix-huitième siècle. Quoique Mahânâma écrivît vers la fin du cinquième siècle après Jésus-Christ, il semble que sa part dans la rédaction de ces annales finit à l'année 302 de notre ère; et un commentaire composé par lui-même sur sa propre chronique s'arrête également à cette même époque. On ne connaît pas encore la date exacte du Dîpavansa; mais comme il s'étend aussi jusqu'à la mort de Mahâsena en 302 après J.-C., nous pouvons seulement, quant à présent, attribuer à cette histoire la valeur historique qui appartient à un ouvrage du quatrième siècle de l'ère chrétienne.

Nous revenons maintenant à M. Hodgson. Ses collections de manuscrits sanscrits avaient été envoyées, comme nous l'avons vu, à la Société asiatique de Calcutta de 1824 à 1839, à la Société asiatique de Londres en 1835, et à la Société asiatique de Paris en 1837. A Calcutta et à Londres, on les laissa dormir

en paix ; mais à Paris ces manuscrits bouddhiques tombèrent entre les mains d'Eugène Burnouf. Sans se laisser effrayer ni par l'énorme volume des documents qu'il fallait dépouiller, ni par l'ennui d'un pareil travail, il se mit à l'œuvre, et il ne tarda pas à découvrir l'extrême importance de ces matériaux nouveaux. Après sept années d'études approfondies, Burnouf publia en 1844 son *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien.* C'est cet ouvrage qui posa les bases de l'étude systématique du bouddhisme. Tout en reconnaissant le haut intérêt des recherches faites dans les littératures bouddhiques du Tibet, de la Mongolie, de la Chine et de Ceylan, Burnouf montra que le bouddhisme, étant d'origine indienne, devait être étudié d'abord dans les documents sanscrits originaux conservés dans le Népâl. Quoiqu'il ait donné à son ouvrage le titre modeste d'Introduction à l'histoire du bouddhisme, il y a peu de points importants de cette histoire sur lesquels ses laborieuses recherches ne nous aient fourni les connaissances les plus précieuses, et que son génie n'ait éclairés d'une nouvelle et vive lumière. La mort de Burnouf en 1852 mit fin à un travail qui eût été le monument le plus parfait que pût élever un orientaliste, s'il avait été permis à l'auteur de l'achever d'après le plan tracé dans sa préface. Un volume publié après sa mort, en 1853, contient une traduction d'un des livres canoniques du Népâl, avec des notes et des appendices remplis des plus utiles éclaircisse-

ments sur quelques-uns des points les plus obscurs du bouddhisme. Quoiqu'il restât beaucoup à faire, et que l'énorme masse de manuscrits sanscrits offerts par M. Hodgson aux Sociétés asiatiques de Paris et de Londres n'eût été entamée que par une bien petite brèche, personne ne fut assez hardi pour continuer le travail laissé inachevé par Burnouf. Les seules publications importantes qui aient contribué, depuis la mort de Burnouf, à nous faire connaître le bouddhisme, sont : une édition du Lalita-Vistara ou Vie du Bouddha préparée par un savant Hindou, Babu Rajendralal Mittra; une édition de l'original pâli du Dhammapadam, par un Danois, M. Fausböll ; et enfin, et surtout, l'excellente traduction de l'*Histoire de la vie de Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde,* par M. Stanislas Julien. Ce pèlerin chinois avait voyagé dans l'Inde depuis l'an 629 après J.-C. jusqu'en 645, afin d'apprendre le sanscrit et de pouvoir traduire du sanscrit en chinois quelques ouvrages importants sur la religion et la philosophie des Bouddhistes. Ses mémoires sur la géographie, sur l'état social, religieux et politique de l'Inde au commencement du septième siècle, sont d'une valeur inappréciable pour quiconque veut étudier les résultats pratiques de l'enseignement bouddhique à une époque où cette religion commençait à décliner, et où elle allait bientôt être supplantée par le brahmanisme moderne et le mahométisme.

Ce n'était pas une tâche facile pour M. Barthélemy

Saint-Hilaire d'examiner à fond toutes ces sources où il devait puiser les matériaux de son livre. L'étude du bouddhisme semblerait dépasser les forces d'un seul individu, si elle nécessitait la connaissance pratique de toutes les langues dans lesquelles les doctrines du Bouddha ont été rédigées. Burnouf est probablement le seul homme qui ait eu le courage d'apprendre le tibétain, le pâli, le singhalais et le birman (outre le sanscrit qu'il possédait déjà), afin de se préparer pour ses études sur cette religion. Toutefois, bien qu'il soit impossible à un sinologue, ou à un savant versé soit dans le tibétain soit dans le mongol, d'arriver, sans connaître le sanscrit, à une intelligence exacte des doctrines bouddhiques, ce grand linguiste avait montré que la connaissance du sanscrit pouvait suffire pour pénétrer l'esprit de ces doctrines, et comprendre leur naissance et leur développement dans l'Inde, ainsi que les modifications qu'elles subirent dans les différentes contrées où elles s'enracinèrent plus tard. Aidé par sa familiarité avec le sanscrit, et admirablement secondé par sa connaissance intime de presque tous les systèmes philosophiques et religieux de l'antiquité et des temps modernes, M. Barthélemy Saint-Hilaire a réussi à tracer un tableau, à la fois animé et fidèle, de l'origine, du caractère, des mérites et des défauts de la religion bouddhique. Il est devenu le premier historien du bouddhisme. Il a su résister à une tentation qui a dû être grande pour un esprit comme le sien, capable de lire dans le

passé des leçons pour le présent ou pour l'avenir. Il ne s'est pas servi du bouddhisme comme d'épouvantail ; il ne l'a pas présenté non plus comme un beau idéal. Il se contente d'appeler, dans son Introduction, l'attention des philosophes modernes sur les enseignements qu'ils peuvent trouver dans l'étude du bouddhisme ; mais, dans le corps de l'ouvrage, nous ne le voyons jamais quitter son rôle d'historien pour se faire prédicateur.

« Ce livre peut avoir encore, dit-il (1), un autre avantage, et je regrette de le dire, une sorte d'opportunité. Le malheur des temps veut que parmi nous les doctrines qui sont le fond du Bouddhisme retrouvent une faveur singulière, dont cependant elles sont si peu dignes. Depuis quelques années, nous avons vu surgir des systèmes où l'on nous vante la métempsychose et la transmigration, où l'on prétend expliquer le monde et l'homme en se passant de Dieu et de la providence, tout comme l'a fait le Bouddha, où l'on refuse aux espérances du genre humain une vie immortelle après celle-ci, où l'on remplace l'immortalité de l'âme par l'immortalité des œuvres, et où l'on détrône Dieu pour lui substituer l'homme, le seul être, dit-on, dans lequel l'infini prend conscience de lui-même. C'est tantôt au nom de la science, tantôt au nom de l'histoire ou de la philologie, ou même de la métaphysique, qu'on nous propose ces théories,

(1) Introduction, p. XXXIV de la 3e édition.

qui ne sont ni bien neuves ni bien originales, et qui peuvent faire le plus grand mal à des cœurs déjà bien faibles. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ces théories, et les auteurs en sont à la fois trop savants et trop sincères pour qu'on puisse les condamner sommairement et sans discussion. Mais il est bon qu'ils sachent, par l'exemple encore trop peu connu du Bouddhisme, ce que l'homme devient quand il ne veut s'appuyer que sur lui seul, et quand ses méditations, égarées par un orgueil dont il ne se doute pas toujours, l'amènent au précipice où le Bouddha s'est perdu.

« D'ailleurs, je sais bien toutes les différences ; et je ne fais pas à nos systèmes contemporains l'injure de les confondre aveuglément avec le Bouddhisme, tout en les réprouvant comme lui. Je reconnais bien volontiers tous leurs mérites accessoires, qui sont considérables ; mais on doit juger toujours les systèmes de philosophie par leurs conclusions, quelle que soit la route qu'ils prennent pour y atteindre ; et ces conclusions, pour être obtenues par des voies différentes, n'en deviennent pas meilleures. Le Bouddha y est arrivé voilà deux mille cinq cents ans ; il les a proclamées et pratiquées avec une énergie qu'on ne dépassera point, si même on l'égale ; il y a mis une intrépidité naïve que personne ne poussera plus loin, et il n'est pas à présumer qu'aucun système de nos jours prenne un empire aussi puissant sur les âmes. Il n'en serait pas moins utile toutefois que les

auteurs de ces systèmes voulussent bien jeter les yeux sur les théories et les destinées du Bouddhisme. Ce n'est pas de la philosophie au sens où nous entendons ce grand mot ; ce n'est pas de la religion non plus, au sens du paganisme antique, ni au sens de la religion chrétienne ou de la religion mahométane ; mais c'est quelque chose de tout cela, avec une doctrine parfaitement indépendante, qui ne voit que l'homme dans l'univers, et s'entête à ne regarder que lui absolument, tout en le confondant avec la nature au milieu de laquelle il vit. De là toutes les aberrations et les chutes du Bouddhisme, avertissement qu'il donne à d'autres et qui peut leur être salutaire pourvu qu'ils sachent l'écouter. Malheureusement, s'il est rare de s'instruire par ses propres fautes, il est bien plus rare encore de s'instruire par celles d'autrui. »

Mais si M. Barthélemy Saint-Hilaire n'écrit pas l'histoire simplement pour détourner ses lecteurs de doctrines qu'il juge pernicieuses, les remarques précitées montrent clairement qu'il ne se contente pas d'enregistrer sèchement les principaux faits de l'histoire du bouddhisme, ni de traduire les longs discours du fondateur de cette religion. Son livre est une esquisse pleine de chaleur et de vie ; loin de paraître trop longue, elle semble plutôt trop courte. C'est exactement le livre qu'il fallait pour redresser les opinions erronées de beaucoup d'hommes instruits sur le bouddhisme, et pour inspirer à ceux qu'ont

effrayés jusqu'à présent les vastes proportions et l'étrange terminologie de la littérature bouddhique le désir d'étudier les in-quarto de Burnouf, de Turnour, et d'autres savants. Aux personnes qui désireront avoir sur le bouddhisme des renseignements encore plus détaillés nous pouvons recommander vivement l'ouvrage d'un auteur allemand, *Die Religion des Buddha*, par Köppen, Berlin, 1857. Cet ouvrage est fondé sur les mêmes matériaux que celui de M. Barthélemy Saint-Hilaire; mais comme il s'adresse spécialement aux érudits, nous y trouvons un examen plus minutieux de tout ce qui a jamais été dit ou écrit sur le bouddhisme. Dans un second volume, le même laborieux savant nous a donné récemment une histoire du bouddhisme au Tibet.

Le livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire se divise en trois parties. Dans la première, l'auteur prend le bouddhisme à sa première apparition ; il raconte la vie du Bouddha, et examine la morale et la métaphysique bouddhiques. Dans la seconde, il dépeint le bouddhisme dans l'Inde au septième siècle de notre ère, d'après les *Voyages* et les *Mémoires* de Hiouen-thsang. La troisième contient une description du bouddhisme actuel de Ceylan, faite surtout d'après les récits d'un témoin oculaire, M. Spence Hardy. Nous nous occuperons principalement de la partie qui traite de la vie et de la doctrine du Bouddha.

M. Barthélemy Saint-Hilaire, suivant en cela l'exemple de Burnouf, de Lassen et de Wilson, ac-

cepte pour date de la mort du Bouddha celle qui est donnée par les annales de Ceylan, à savoir l'année 543 avant Jésus-Christ. Quoiqu'il nous soit impossible d'entrer ici dans de longues discussions chronologiques, nous devons remarquer que les Bouddhistes de Ceylan sont évidemment arrivés à cette date par le calcul, non par la tradition historique, et qu'il serait facile de montrer dans ce calcul une erreur d'environ soixante-dix ans. La date la plus probable de la mort du Bouddha est l'an 477 avant Jésus-Christ. Toutefois, pour l'objet que M. Barthélemy Saint-Hilaire avait en vue, cette différence est peu importante. L'histoire de l'Inde au sixième et au cinquième siècle avant Jésus-Christ nous est si peu connue, que l'auteur aurait été obligé de donner à peu près le même costume et la même physionomie à ses personnages, le même fond à ce théâtre sur lequel il représente le Bouddha prêchant et enseignant, quand tous ces événements se seraient passés cent ans plus tôt ou cent ans plus tard.

Dans sa vie du Bouddha, qui s'étend de la page 1 à la page 79, M. Barthélemy Saint-Hilaire suit presque exclusivement le Lalita-Vistara. Cet ouvrage est un des plus populaires chez les Bouddhistes. Il fait partie du canon bouddhique ; et comme il en existe une version chinoise, rapportée par M. Stanislas Julien à l'an 76 de notre ère, nous pouvons, sans crainte de nous tromper, faire remonter l'original à une date antérieure à l'ère chrétienne. Il a été publié en sans-

crit par Babu Rajendralal Mittra, et nous devons à M. Foucaux une édition de la version tibétaine, le premier texte tibétain qui ait été imprimé en Europe, ainsi qu'une traduction française. A en juger par des spécimens que nous avons vus, nous pensons qu'il serait extrêmement désirable d'avoir la traduction exacte du texte chinois, telle que M. Stanislas Julien serait seul capable de la donner (1). Peu de gens cependant, excepté des savants, auraient la patience de lire cet ouvrage dans la traduction anglaise ou

(1) M. Stanislas Julien a fait ressortir les avantages qu'on peut tirer de ces traductions chinoises. La structure analytique du chinois donne à ces traductions presque le caractère d'une glose; et quoique rien ne nous oblige à suivre aveuglément les interprétations des originaux sanscrits, adoptées par les traducteurs chinois, cependant l'antiquité de ces interprétations doit naturellement leur donner une grande valeur et un haut intérêt. M. Stanislas Julien a eu la bonté de me communiquer les spécimens suivants :

« Je ne sais si je vous ai communiqué autrefois les curieux passages qui suivent : on lit dans le *Lotus français,* p. 271, l. 14 : C'est que c'est une chose difficile à rencontrer que la naissance d'un bouddha, aussi difficile à rencontrer que la fleur de l'Udumbara, que l'introduction du col d'une tortue dans l'ouverture d'un joug formé par le grand océan.

« Il y a en chinois : Un bouddha est difficile à rencontrer, comme les fleurs Udumbara et Palâça; et en outre comme si une tortue borgne voulait rencontrer un trou dans un bois flottant (litt. le trou d'un bois flottant).

« *Lotus français,* p. 39, l. 110 : [Les créatures], enchaînées par la concupiscence comme par la queue du Yak, perpétuellement aveuglées en ce monde par les désirs, elles ne cherchent pas le Buddha.

« Il y a en chinois : Profondément attachées aux cinq désirs — Elles les aiment comme le Yak aime sa queue. Par la concupiscence et l'amour, elles s'aveuglent elles-mêmes, etc. »

française, ainsi qu'on pourra s'en convaincre en parcourant l'extrait suivant, qui est le commencement de la traduction française donnée par M. Foucaux :

« A tous les Bouddhas et Bôdhisattvas, salut (1) !

Ce discours a été une fois entendu par moi : Bhagavat se trouvait à Çrâvastî à Djêtavana, dans le jardin du fils du roi Anâthapi*nd*ada, avec une grande réunion de Bhikchous, au nombre de douze mille, tels qu'Âyouchmat Âdjñânakâu*n*d*i*n*ya [puis viennent les noms de trente-trois autres bhikchous, que nous omettons], et de trente-deux mille Bôdhisattvas, tous assujettis à une seule (et dernière) naissance, tous vraiment parvenus à l'état de Bôdhisattvas arrivés à l'autre rive, tous déployant la science supérieure des Bôdhisattvas, tous ayant acquis les facultés des Bôdhisattvas, tous ayant acquis l'énergie des Bôdhisattvas, tous ayant obtenu l'accomplissement des prières des Bôdhisattvas, tous ayant parfaitement pesé et compris la science des Bôdhisattvas, tous ayant acquis l'empire de la méditation des Bôdhisattvas, tous ayant obtenu l'empire des Bôdhisattvas, tous entrés dans la patience des Bôdhisattvas, tous ayant

(1) Ici M. Foucaux dit en note : « Dans les deux manuscrits sanscrits que j'ai sous les yeux, cette phrase est remplacée par la suivante : « Om ! adoration à tous les Bouddhas, Bôdhisattvas, vénérables Çrâvakas et Pratyêka-Bouddhas passés, futurs et présents, « qui se tiennent aux dix horizons du monde éternel, illimité ! » (*Rgya tch'er rol pa* ou Développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha Çakya-Mouni, traduit sur la version tibétaine du Bkahhgyour, et revu sur l'original sanscrit (Lalitavistâra), par Ph. Ed. Foucaux. Deuxième partie. Paris, 1848.)

bien rempli les terres des Bôdhisattvas, comme, par exemple, Maitrêya, Bôdhisattva Mahâsattva, etc... En ce temps-là Bhagavat se trouvait donc dans la grande ville de Çrâvastî, respecté, révéré, honoré, comblé d'offrandes par les quatre assemblées, par les rois, les fils de rois, les grands conseillers du roi, les princes du royaume, les serviteurs du roi, les Kchattriyas, les Brâhmanes, les chefs des marchands, les maîtres de maison, les conseillers, les domestiques, les habitants de la ville, les paysans, les Tîrthîkas [qui font le pèlerinage des étangs sacrés], les Çramanas [ascètes qui domptent leurs sens], les Mimânsakas [philosophes qui suivent la doctrine de la Mimânsa], et les Parivrâdjakas [errants en tous lieux]. Et quoique Bhagavat eût des mets préparés, savoureux et abondants, des vêtements de religieux, des aumônes, des lits de repos, des remèdes pour les maladies, et des ustensiles convenables, quoique Bhagavat eût acquis des biens excellents et une renommée excellente, comme un lotus que l'eau n'enveloppe plus, il était détaché de tout.

« En ce temps-là Bhagavat, à la première veille de la nuit, fut plongé dans la méditation calme appelée arrangement des ornements de Bouddha ; et à peine y fut-il plongé, qu'une excroissance s'étant élevée au sommet de sa tête, elle le fit se souvenir exactement de tous les Bouddhas antérieurs ; et la lumière de la science sans passion étant produite, il éclaira avec elle toutes les demeures des dieux Çouddhâvasas, et

exhorta le fils d'un dieu Mahêçvara, ainsi que tous les autres innombrables fils des dieux. Puis des réseaux de la lumière du Tathâgata sortirent ces stances d'exhortation :

« Venez vous joindre à celui qui possède le rayon « de la science, à celui qui produit le rayon vain- « queur des ténèbres, qui a de beaux rayons, une « splendeur pure et sans tache, un corps très-calme, « un cœur pur et apaisé, au Mouni Çakya Sinha. « Ayez foi en l'océan de la science, pur, à la grande « force, au seigneur de la Loi, connaissant tout, « maître des Mounis, adoré des hommes et des dieux; « dieu au-dessus des dieux, existant de soi-même « dans la Loi, et exerçant l'empire. Quiconque s'est « rendu maître de son esprit difficile à dompter, qui- « conque a le cœur délivré complétement des piéges « du démon, que celui-là, ne laissant pas ici sa vue « et son ouïe inutiles, vienne auprès de celui qui a le « repos de la délivrance complète, de celui qui s'est « manifesté dans la Loi sans égale, de celui qui dis- « sipe les ténèbres, qui enseigne la bonne règle, qui « connaît le calme d'un Bouddha, qui est incommen- « surable. Venez auprès de lui avec la foi la plus « grande. Il est le roi des remèdes qui dispense « l'Amrïta [la nourriture des dieux et aussi l'immor- « talité]; il est le héros de la parole, destructeur des « troupes des méchants. Parent de la Loi, il en con- « naît le meilleur sens; il est le guide qui montre la « meilleure route. »

L'ouvrage tout entier est écrit dans le même style; et quand on voit un pareil mélange de faits et de fables, de prose et de poésie, de choses raisonnables et d'absurdités, on comprend que M. Barthélemy Saint-Hilaire ait voulu donner séparément la *Vie* du Bouddha et la *Légende* du Bouddha, l'une contenant tout ce qui semble possible, l'autre ce qui semble impossible. Cependant il n'est pas sans danger de prétendre séparer l'histoire d'avec la légende en passant simplement au crible de la possibilité matérielle les faits rapportés dans de vieux récits. Bien des choses, tout en étant possibles, peuvent n'être que des inventions d'écrivains postérieurs. Au contraire, il y a beaucoup de faits qui paraissaient d'abord impossibles, et dont on a pu établir l'authenticité après qu'on les a eus dégagés du léger nuage de la phraséologie mythologique qui les enveloppait. Nous croyons que le seul usage que l'historien puisse faire du Lalita-Vistara, sans crainte d'erreur, c'est de s'en servir comme d'un document où il peut apprendre non pas les faits qui se sont réellement passés pendant la vie du Bouddha, mais les croyances populaires qui régnaient à l'époque où cet ouvrage fut composé. Sans adopter la division tentée par M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui a réuni dans un chapitre les faits et dans un autre les fictions, nous pensons que nos lecteurs nous sauront gré de suivre son exemple en donnant un résumé court et rationnel de la vie du Bouddha, telle qu'elle a été transmise par

la tradition et rédigée par écrit au plus tard dans le premier siècle avant l'ère chrétienne.

Le Bouddha naquit à Kapilavastu, capitale d'un royaume de ce nom, au pied des montagnes du Népâl, et au nord de l'Oude actuel. Son père, roi de Kapilavastu, était de la famille des *S*akyas, et appartenait à la race des Gautamas. Sa mère, Mâyâdêvî, était fille du roi Suprabuddha. Est-il besoin de dire qu'elle était aussi belle que son époux était juste et puissant ? Le Bouddha appartenait donc par sa naissance à la caste des Kshatriyas ou guerriers. On le nomma *S*akya pour rappeler sa famille, et Gautama pour rappeler sa race, dont le père vénéré était, disait-on, Gautama lui-même. Le nom du Bouddha ne lui fut donné que plus tard, ainsi probablement que le nom de Siddhârtha, « celui dont les désirs ont été accomplis, » quoiqu'on assure qu'il reçut ce nom dans son bas âge. L'enfant perdit sa mère sept jours après sa naissance, et il fut confié aux soins de sa tante maternelle, qui avait cependant été une des femmes de son père, même avant la mort de Mâyâdêvî. En grandissant il se distingua par sa beauté et son intelligence extraordinaires, et il ne tarda pas à surpasser en science les maîtres chargés de l'instruire. Il refusait de prendre part aux jeux de ses compagnons, et n'était jamais si heureux que quand il pouvait se retirer dans la solitude, et s'absorber dans la méditation au fond de la forêt voisine. C'est là que son père le trouva un jour qu'il le

croyait perdu; et pour l'empêcher de se consumer ainsi dans la rêverie, le roi résolut de le marier immédiatement. Quand les ministres firent connaître au jeune prince le désir de son père, il demanda sept jours pour réfléchir; puis ayant acquis la conviction que même le mariage ne pourrait pas troubler le calme de son esprit, il permit aux vieillards de lui chercher une épouse. Leur choix s'arrêta sur la belle Gopâ, fille de Da*n*dapâ*n*i. Ce dernier ne voulut pas d'abord consentir au mariage, parce qu'on lui avait représenté le prince comme abandonné à la mollesse et à l'indolence; mais il s'empressa de donner son consentement quand il vit Siddhârtha l'emporter sur tous ses rivaux dans les exercices du corps et de l'esprit. Leur union fut des plus heureuses; mais, après comme avant son mariage, le prince resta plongé dans la méditation sur les problèmes de la vie et de la mort. « Rien n'est stable sur la terre, disait-il. La vie est comme l'étincelle produite par le frottement du bois. Elle s'allume et elle s'éteint : nous ne savons ni d'où elle est venue, ni où elle va. La vie est comme le son d'une lyre, et le sage se demande en vain d'où elle est venue, et où elle va. Il doit y avoir quelque science suprême où nous pourrions trouver le repos. Si je l'atteignais, je pourrais apporter aux hommes la lumière. Si j'étais libre moi-même, je pourrais délivrer le monde. » Le roi, qui s'aperçut de la mélancolie de son fils, essaya, mais en vain, de tous les moyens pour le détourner de ses tristes pensées. Quatre

rencontres des plus ordinaires exercèrent sur la détermination du Bouddha une influence décisive. Ici nous empruntons le récit de M. Barthélemy Saint-Hilaire (1) :

« Un jour qu'avec une suite nombreuse le prince sortait par la porte orientale de la ville pour se rendre au jardin de Loumbinî, auquel s'attachaient tous les souvenirs de son enfance, il rencontra sur sa route un homme vieux, cassé, décrépit ; ses veines et ses muscles étaient saillants sur tout son corps ; ses dents étaient branlantes ; il était couvert de rides, chauve, articulant à peine des sons rauques et désagréables ; il était tout incliné sur un bâton ; tous ses membres, toutes ses jointures tremblaient.

« Quel est cet homme ? dit avec intention le prince « à son cocher. Il est de petite taille et sans forces ; « ses chairs et son sang sont desséchés ; ses mus- « cles sont collés à sa peau, sa tête est blanchie, ses « dents sont branlantes, son corps est amaigri ; « appuyé sur un bâton, il marche avec peine, tré- « buchant à chaque pas. Est-ce la condition particu- « lière de sa famille ? Ou bien est-ce la loi de toutes les « créatures du monde ?

« — Seigneur, répondit le cocher, cet homme est « accablé par la vieillesse ; tous ses sens sont affaiblis, « la souffrance a détruit sa force, et il est dédaigné « par ses proches ; il est sans appui ; inhabile aux

(1) *Le Bouddha et sa religion,* p. 12.

« affaires, on l'abandonne comme le bois mort dans « la forêt. Mais ce n'est pas la condition particulière « de sa famille. En toute créature, la jeunesse est « vaincue par la vieillesse ; votre père, votre mère, « la foule de vos parents et de vos alliés finiront « par la vieillesse aussi ; il n'y pas d'autre issue pour « les créatures.

« — Ainsi donc, reprit le prince, la créature igno- « rante et faible, au jugement mauvais, est fière de « la jeunesse qui l'enivre, et elle ne voit pas la vieil- « lesse qui l'attend. Pour moi, je m'en vais. Cocher, « détourne promptement mon char. Moi, qui suis aussi « la demeure future de la vieillesse, qu'ai-je à faire avec « le plaisir et la joie ? » Et le jeune prince, détournant son char, rentra dans la ville, sans aller à Loumbinî.

« Une autre fois, il se dirigeait avec une suite nombreuse, par la porte du midi, au jardin de plaisance, quand il aperçut sur le chemin un homme atteint de maladie, brûlé de la fièvre, le corps tout amaigri et souillé, sans compagnon, sans asile, respirant avec une grande peine, tout essoufflé et paraissant obsédé de la frayeur du mal et des approches de la mort. Après s'être adressé à son cocher, et en avoir reçu la réponse qu'il en attendait :

« La santé, dit le jeune prince, est donc comme « le jeu d'un rêve, et la crainte du mal a donc cette « forme insupportable ! Quel est l'homme sage qui, « après avoir vu ce qu'elle est, pourra désormais « avoir l'idée de la joie et du plaisir ? »

« Le prince détourna son char, et rentra dans la ville, sans vouloir aller plus loin.

« Une autre fois encore, il se rendait, par la porte de l'ouest, au jardin de plaisance, quand sur la route il vit un homme mort, placé dans une bière et recouvert d'une toile. La foule de ses parents tout en pleurs l'entourait, se lamentant avec de longs gémissements, s'arrachant les cheveux, se couvrant la tête de poussière et se frappant la poitrine en poussant de grands cris. Le prince, prenant encore le cocher à témoin de ce douloureux spectacle, s'écria :

« Ah ! malheur à la jeunesse que la vieillesse doit « détruire ; ah ! malheur à la santé que détruisent « tant de maladies ; ah ! malheur à la vie où l'homme « reste si peu de jours ! S'il n'y avait ni vieillesse, « ni maladie, ni mort ! Si la vieillesse, la maladie, la « mort étaient pour toujours enchaînées ! »

« Puis, trahissant pour la première fois sa pensée, le jeune prince ajouta : « Retournons en arrière ; je « songerai à accomplir la délivrance. »

« Une dernière rencontre vint le décider et terminer toutes ses hésitations. Il sortait par la porte du nord pour se rendre au jardin de plaisance, quand il vit un bhikshou, ou mendiant, qui paraissait, dans tout son extérieur, calme, discipliné, retenu, voué aux pratiques d'un brahmatchari (1), tenant les yeux

(1) Brahmatchari, ou celui qui marche dans la voie des brahmanes; c'est le nom du jeune brahmane tout le temps qu'il étudie les Védas, c'est-à-dire jusqu'à trente-cinq ans à peu près. La condition

baissés, ne fixant pas ses regards plus loin que la longueur d'un joug, ayant une tenue accomplie, portant avec dignité le vêtement du religieux et le vase aux aumônes.

« Quel est cet homme ? demanda le prince.

« — Seigneur, répondit le cocher, cet homme est « un de ceux qu'on nomme bhikshous ; il a renoncé « à toutes les joies du désir, et il mène une vie très-« austère ; il s'efforce de se dompter lui-même et « s'est fait religieux. Sans passion, sans envie, il « s'en va cherchant des aumônes.

« — Cela est bon et bien dit, reprit Siddhârtha. « L'entrée en religion a toujours été louée par les « sages ; elle sera mon recours et le recours des « autres créatures ; elle deviendra pour nous un fruit « de vie, de bonheur et d'immortalité. »

« Puis le jeune prince, ayant détourné son char, rentra dans la ville sans voir Lambounî ; sa résolution était prise. »

Après avoir déclaré au roi et à sa femme son intention de se retirer du monde, le Bouddha quitta son palais une nuit que tous les gardes, chargés de veiller sur lui, étaient assoupis. Après avoir voyagé toute la nuit, il donna à son cocher Tchhandaka son cheval et tous ses ornements, et le renvoya à Kapilavastu. « Aujourd'hui encore, dit l'auteur du Lalita-

principale de son noviciat est une chasteté absolue. (Note de M. B Saint-Hilaire.)

Vistara (p. 270), on voit un monument à l'endroit où le cocher retourna sur ses pas. » Hiouen-thsang (II,330) vit ce monument sur la lisière d'une grande forêt, lorsqu'il se dirigeait vers la ville de Kusinâgara, dont il ne reste plus que des ruines, et qui était située à environ dix-sept lieues à l'est-sud-est de Gorakpur (1).

Le Bouddha se rendit en premier lieu à Vaisâlî, où il devint l'élève d'un brahmane célèbre, dont la réputation avait attiré auprès de lui trois cents disciples. Ayant appris tout ce que le brahmane pouvait lui enseigner, le Bouddha s'en alla désappointé. Il n'avait pas trouvé la voie du salut. A Ragagriha, capitale du Magadha ou Béhar, il fut un des auditeurs d'un autre brahmane qui avait jusqu'à sept cents disciples; mais il chercha en vain dans son enseignement la voie qui conduit à l'affranchissement. Il se sépara donc de ce brahmane, et, suivi de cinq de ses condisciples, il alla vivre pendant six ans dans la solitude, près d'un village nommé Uruvilva, se soumettant à la plus austère pénitence, avant d'aller lui-même enseigner le monde. Mais au bout de ces six ans, il arriva à la conviction que l'ascétisme, loin de donner la sérénité de l'esprit et de préparer la

(1) La géographie de l'Inde au temps du Bouddha, et postérieurement au temps de Fa-hien et de Hiouen-thsang a été admirablement bien étudiée par M. L. Vivien de Saint-Martin, dans son *Mémoire analytique sur la carte de l'Asie centrale et de l'Inde*, dans le troisième volume des *Pèlerins bouddhistes* de M. Stanislas Julien.

délivrance, n'était qu'un piége ou une pierre d'achoppement dans la voie du salut. Il cessa ses pratiques ascétiques, et fut aussitôt abandonné, comme apostat, par ses cinq disciples. Resté seul, il se mit à élaborer son propre système. Il avait appris que ni les doctrines ni les austérités des brahmanes ne contribuaient en rien à accomplir la délivrance de l'homme, ni à l'affranchir de la crainte de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Après de longues méditations et de fréquentes extases, il crut enfin être arrivé à cette intelligence suprême qui découvre la cause de tous les changements inhérents à la vie, et qui détruit en même temps la crainte de ces changements. Ce fut à partir de ce moment qu'il prit le titre de *Bouddha*, c'est-à-dire l'Eclairé. Nous pouvons dire en toute vérité que ce jour décida de la destinée de milliards d'hommes. Pendant quelque temps, le Bouddha se demanda en hésitant s'il devait garder sa science pour lui, ou la communiquer au monde. Sa compassion pour les souffrances de l'homme l'emporta, et le jeune prince devint le fondateur d'une religion qui, à une distance de plus de deux mille ans, compte encore aujourd'hui quatre cent cinquante-cinq millions d'adhérents (1).

(1) Quoique la vérité ne se prouve pas par les opinions d'une majorité, il serait intéressant de savoir quelle est la religion professée aujourd'hui par le plus grand nombre d'hommes. Nous avons vu précédemment que Berghaus, dans son *Atlas physique,* dit que sur la population entière du globe 31,2 pour cent sont bouddhistes, et 30,7 pour cent chrétiens. Comme il comprend parmi les bouddhistes

La suite de cette histoire est extrêmement simple. Le nouveau maître de la Loi se rendit à Bénarès, qui a toujours été pour l'Inde le foyer des lumières. Ses premières conversions furent celles des cinq condisciples qui l'avaient quitté le jour où il secoua le joug des observances brahmaniques. Ces conversions furent suivies de beaucoup d'autres ; mais comme le Lalita-Vistara s'arrête après le récit de l'arrivée du Bouddha à Bénarès, nous n'avons plus d'histoire suivie des rapides progrès de sa doctrine. Par les renseignements épars dans divers sûtras du canon bouddhique nous savons que le roi du Magadha, Bimbisâra, l'invita à venir résider dans sa capitale. Les mêmes documents nous le montrent souvent prêchant, soit dans le monastère de Kalantaka, que le roi ou quelque riche marchand lui avait donné, soit sur le pic du Vautour, une des cinq montagnes qui entouraient la ville de Râ*g*a*g*riha.

Trois de ses plus fameux disciples, *S*âriputra, Kâtyâyana et Maudgalyâyana embrassèrent sa doctrine pendant son séjour dans le Magadha, où il

chinois les sectateurs de Confucius et ceux de Lao-tseu, la première place sur cette liste appartient réellement au christianisme. En Chine, il est difficile de faire un recensement de sectes religieuses, attendu qu'un même individu peut professer deux ou trois religions. L'empereur lui-même, après avoir fait un sacrifice suivant le rituel de Confucius, visite un temple Tao-sse, et va ensuite s'incliner devant une image de Fo dans un temple bouddhique. (*Mélanges asiatiques de Saint-Pétersbourg,* vol. II, p. 374.)

jouit de la faveur du roi durant de longues années. Ce roi fut assassiné plus tard par son fils, A*g*âta*s*a-tru, et, après ce crime, le Bouddha s'établit pendant quelque temps à *S*râvastî, au nord du Gange, où un riche marchand, Anâthapi*nd*ada, lui avait offert une magnifique habitation pour lui et pour ses disciples. La plupart des discours ou sermons du Bouddha furent prononcés à *S*ravastî, capitale du Ko*s*ala, dont le roi, Prasêna*g*it, embrassa le bouddhisme. Après douze ans d'absence le Bouddha visita son père à Kapilavastu. On rapporte que, pendant ce voyage, il fit plusieurs miracles et convertit tous les *S*akyas à sa foi. Sa femme, Gopâ, et sa tante, Mahâ Pra*g*âpatî, devinrent également ses prosélytes, et furent les premières religieuses bouddhistes de l'Inde.

Nous avons des détails plus complets sur les derniers jours du Bouddha. Il avait atteint l'âge de soixante-dix ans quand il visita de nouveau la ville de Râ*g*ag*r*iha, où le roi parricide, A*g*âta*s*atru, son ancien ennemi, se convertit à la religion nouvelle, après avoir fait l'aveu public de ses crimes. Lorsque le Bouddha revint de Râ*g*ag*r*iha, il était accompagné d'une foule innombrable de disciples. Au moment de traverser le Gange, il se plaça sur une pierre carrée, et tournant les yeux vers la ville qu'il venait de quitter, il dit avec émotion : « C'est pour la dernière fois que je contemple cette ville. » Il visita aussi Vai*s*âlî, et se dirigea ensuite vers la ville de Ku*s*inâ-gara. Il n'en était plus qu'à une demi-lieue quand il

sentit ses forces lui manquer. Il s'arrêta dans une forêt, et se reposant sous un sâla (1), il rendit le dernier soupir; ou, comme le dirait un bouddhiste, il entra dans le Nirvâ*n*a.

Voilà, en termes simples, la vie du Bouddha. Elle nous paraît bien plus touchante dans les pages éloquentes de M. Barthélemy Saint-Hilaire que dans les récits ampoulés des légendes bouddhiques. Si un historien critique examinait les documents d'où cette vie est extraite, pour en distinguer les éléments historiques et les éléments fabuleux, il retrancherait sans doute bien des détails conservés par notre biographe. Le célèbre indianiste, Wilson, dans son *Essai sur le Bouddha et le Bouddhisme*, regarde l'existence même du Bouddha comme douteuse. Il s'appuie sur ce fait qu'on donne au moins vingt dates différentes de sa naissance, l'une la plaçant en l'année 2420 avant J.-C., une autre en l'année 453. Il fait remarquer qu'il n'est nulle part question, dans les anciens auteurs hindous, de la famille des *S*akyas; et il insiste fortement sur ce fait que la plupart des noms portés par les membres de la famille du Bouddha peuvent avoir une signification allégorique. Le nom de son père signifie « celui dont la nourriture est pure; » le nom de sa mère signifie « illusion; » celui qu'il avait lui-même reçu à sa naissance, Siddhârtha, signifie « celui par qui le désir est accompli. » Boud-

(1) Shorea robusta.

dha veut dire « éclairé, » ou, comme Wilson le traduit moins exactement, « celui qui connaît tout. » Le même savant va encore plus loin : il soutient que la géographie des Hindous ne nous offre aucune trace de Kapilavastu, lieu de naissance du Bouddha, et il propose de traduire ce mot par « substance de Kapila. » M. Wilson croit que Kapilavastu désigne la philosophie Sânkhya, la doctrine de Kapila Muni, laquelle aurait fourni les éléments fondamentaux du bouddhisme, à savoir, l'éternité de la matière, la connaissance des principes des choses, et l'extinction finale. « Il ne semble pas impossible, ajoute M. Wilson, que *S*âkya Muni soit un être imaginaire, et que tout ce qu'on raconte de lui soit un tissu de fictions, comme ses migrations antérieures, comme les miracles qui éclatèrent à sa naissance, ou ceux qu'il opéra pendant sa vie et à sa mort. » C'est aller bien au delà de Niebuhr, et même de Strauss. Si l'on avait inventé un nom allégorique pour le père du Bouddha, il eût été facile assurément d'en trouver un qui lui convînt mieux que *S*ouddhodana « celui dont la nourriture est pure. » Sa mère n'est pas la seule reine connue sous le nom de Mâyâ, Mâyâdêvî, ou Mâyâvatî. Si tous ces noms ont été inventés pour créer une légende, pourquoi a-t-on laissé à sa femme le nom vulgaire de Gopâ « vachère , » et à son beau-père le nom de Da*nd*apâ*n*i « celui dont la main tient un bâton? » Quant à son propre nom, Siddhârtha, les Tibétains croient qu'il lui fut donné par son

père, dont le désir (artha) avait été accompli (siddha) ; c'est ainsi qu'il y a en France des Désirés et des Dieudonnés. Un des ministres de Dasartha portait le même nom. Il est possible que le Bouddha l'ait pris lui-même quand il fut arrivé à l'âge mûr, comme cela avait souvent lieu chez les Romains pour les surnoms. Quant au nom de Bouddha « l'Éclairé, » personne ne l'a jamais regardé que comme un titre, qui se changea plus tard en nom appellatif, comme cela eut lieu pour χριστός « l'Oint, » ou Mohammed « l'Attendu » (1). Kapilavastu serait un composé fort extraordinaire pour exprimer « la substance de la philosophie Sânkhya. » Mais s'il pouvait rester quelques doutes sur ce sujet, ils seraient levés par le fait que Fa-hien au Ve siècle, et Hiouen-thsang au VIIe, visitèrent tous deux les ruines de cette ville.

Tout en faisant la plus large part aux innombrables fictions qui ont dû se produire autour du nom du Bouddha, comme autour de tous les fondateurs d'une grande religion, nous pouvons être assurés que le bouddhisme, qui fit une si grande révolution non seulement dans l'Inde, mais dans l'Asie presque entière, a eu bien réellement un fondateur. Ce fondateur, nous n'en saurions douter, n'était pas brahmane de naissance, mais appartenait à la deuxième caste, ou caste royale. Doué d'un génie méditatif, et pénétré de la fragilité des choses créées, il se fit reclus,

(1) Voir Sprenger, *Das Leben des Mohammed*, 1861, vol. I, p. 155.

cherchant la lumière et la consolation dans les différents systèmes philosophiques et théologiques des brahmanes. Mais il ne tarda point à sentir la faiblesse de ces systèmes artificiels, et comprit combien étaient inutiles et même pernicieuses les observances et les austérités brahmaniques. Il s'indigna de l'attachement du clergé aux intérêts, aux honneurs mondains, de cet orgueil pharisaïque qui faisait du sacerdoce l'apanage exclusif d'une seule caste, et rendait la présence des prêtres indispensable toutes les fois que les autres hommes voulaient adresser leurs hommages au Créateur. Quelle impression profonde le Bouddha ne dut-il pas produire sur le peuple, quand il brisa les barrières dont s'était entourée la caste toute-puissante, s'arrogea les prérogatives d'un brahmane, et, se dépouillant des insignes royaux, commença sa vie de religieux mendiant, sans craindre d'être souillé par le contact des pécheurs et des publicains ? Lorsque nous parlons aujourd'hui du bouddhisme, nous songeons principalement à ses doctrines ; mais, dans l'origine, la réforme du Bouddha eut bien plutôt le caractère d'une révolution sociale que d'une révolution religieuse. Le Bouddha déchira le réseau dans lequel les brahmanes étaient parvenus à envelopper l'Inde entière. Il commença par attaquer et renverser une ancienne religion, avant d'en fonder une nouvelle. Nous avons peine à comprendre comment un peuple pouvait vivre sous une domination telle que celle des Brahmanes, sans

lesquels on ne pouvait accomplir aucun acte important de la vie publique ou privée, et qui eussent rendu la vie insupportable à tout homme dédaigneux de leurs bonnes grâces. Le Bouddha voulut mettre fin à cet état de choses. S'il n'avait fait qu'enseigner un système philosophique, son nom serait à peine arrivé jusqu'à nous. Le peuple n'eût fait aucune attention à lui, et sa doctrine n'aurait été qu'une goutte d'eau dans cet océan de spéculations philosophiques, dont l'Inde fut de tout temps inondée. Mais quand un jeune prince eut assemblé autour de lui des hommes appartenant à toutes les castes, à tous les rangs ; quand il eut combattu victorieusement les brahmanes dans des discussions publiques, et déclaré que les sacrifices dont ils vivaient étaient non seulement inutiles mais répréhensibles; quand, au lieu de prononcer contre les pécheurs des peines sévères et même l'excommunication, comme le faisaient parfois les brahmanes pour les plus légères infractions à la loi, il eut proclamé que, pour obtenir le pardon de ses fautes, il suffisait d'en faire l'aveu public, et d'avoir une ferme résolution de ne plus les commettre; quand, enfin, les dons de la charité, jusque-là accaparés par les brahmanes, eurent commencé à recevoir une destination nouvelle, soutenant des centaines et des milliers de mendiants bouddhistes, — alors il se trouva que le Bouddha venait d'accomplir plus que lui-même n'avait probablement rêvé. L'ascète, qui avait cherché, dans ses méditations solitaires, le

moyen d'affranchir l'âme humaine des misères de cette vie et de la crainte de la mort, avait délivré le peuple indien d'un asservissement dégradant et de la tyrannie sacerdotale.

L'élément le plus important de la réforme bouddhique a toujours été son code social et moral, non point ses théories métaphysiques. Ce code moral, envisagé en lui-même, est un des plus parfaits que le monde ait jamais connus. Tous s'accordent sur ce point, amis et ennemis. Spence Hardy, missionnaire wesleyen, en parlant de l'ouvrage intitulé *Dhamma Padam,* littéralement « les pas de la Loi, » admet qu'on en pourrait tirer un recueil de préceptes d'une morale si pure qu'il serait difficile de rien trouver d'aussi parfait dans aucun autre auteur païen. M. Laboulaye, un des membres les plus distingués de l'Institut, s'exprime en ces termes dans les *Débats* du 4 avril 1853 : « Il est difficile de comprendre comment des hommes sans le secours de la révélation ont pu s'élever si haut et approcher si près de la vérité. » Le code bouddhique ne contient pas seulement les cinq grands commandements de ne pas tuer, de ne pas voler, de ne pas commettre d'adultère, de ne pas mentir, de ne pas s'enivrer ; il renferme des préceptes spéciaux contre toutes les nuances du vice, contre l'hypocrisie, la colère, l'orgueil, le soupçon, l'avidité, les conversations oiseuses, la cruauté envers les animaux. Parmi les vertus dont le bouddhisme recommande la pratique, nous ne trou-

vons pas seulement le respect des parents, le soin des enfants, la soumission à l'autorité, la reconnaissance envers les bienfaiteurs, la modération dans la bonne fortune, la résignation dans les moments d'épreuve, l'égalité d'âme en tout temps; nous y voyons aussi des préceptes qu'on ne rencontre dans aucun autre code de morale païenne, par exemple, le devoir de pardonner les injures, de ne pas rendre le mal pour le mal. Toutes les vertus, dit le moraliste bouddhiste, ont leur source dans la Maitrî; et ce mot ne peut être traduit que par *charité* et *amour*. « Je n'hésite pas, dit Burnouf (1), à traduire par *charité* le mot *maitrî*, qui exprime non pas seulement l'amitié ou le sentiment d'affection particulière qu'un homme éprouve pour un ou pour plusieurs de ses semblables, mais ce sentiment universel qui fait qu'on est bienveillant pour tous les hommes en général et toujours disposé à les secourir. » Nous ne voulons plus citer qu'un seul témoignage; nous l'empruntons au livre de M. Barthélemy Saint-Hilaire (2) :

« Je n'hésite pas à ajouter que, sauf le Christ tout seul, il n'est point, parmi les fondateurs de religion, de figure plus pure ni plus touchante que celle du Bouddha. Sa vie n'a point de tache. Son constant héroïsme égale sa conviction; et si la théorie qu'il préconise est fausse, les exemples personnels qu'il donne sont irréprochables. Il est le modèle achevé de toutes

(1) Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 300.
(2) *Le Bouddha et sa religion*, 3e édition, p. XXXIII.

les vertus qu'il prêche; son abnégation, sa charité, son inaltérable douceur, ne se démentent point un seul instant; il abandonne à vingt-neuf ans la cour du roi son père pour se faire religieux et mendiant; il prépare silencieusement sa doctrine par six années de retraite et de méditation; il la propage par la seule puissance de la parole et de la persuasion, pendant plus d'un demi-siècle; et quand il meurt entre les bras de ses disciples, c'est avec la sérénité d'un sage qui a pratiqué le bien toute sa vie, et qui est assuré d'avoir trouvé le vrai. »

Sans doute il reste encore, dans l'histoire du prince de Kapilavastu, plus d'une page effacée et obscure; mais il suffit de parcourir les ouvrages publiés il y a quelque trente ans sur la philosophie et la religion anciennes, pour être frappé des progrès immenses accomplis dans ces études, et pour voir quelles clartés ont déjà été jetées sur le véritable caractère historique du fondateur du bouddhisme. Il y eut un temps où le Bouddha était identifié avec le Christ. C'était un article de foi pour les Manichéens que le Bouddha, le Christ et Manès étaient une seule et même personne (1); et ils étaient obligés de faire une profession solennelle de cette croyance. Mais en ce moment, nous le répétons, nous ne songeons pas à remonter si haut dans les siècles passés. Nous vou-

(1) Neander, *Histoire de l'Église*, vol. I, p. 817 : Τὸν Ζαραδὰν καὶ Βουδὰν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαιὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.

lons rapprocher nos connaissances actuelles sur la personne du Bouddha de ces ouvrages d'érudition qui ont paru au dix-huitième siècle ou dans le premier quart du dix-neuvième, et dont les auteurs prétendaient prouver que le Bouddha avait été en réalité le Thoth des Égyptiens, ou Mercure, ou Wodan, ou Zoroastre, ou Pythagore. Sir W. Jones lui-même, ainsi que nous l'avons vu, identifia le Bouddha d'abord avec Odin, et plus tard avec Shishak, « qui alla en personne, ou qui envoya une colonie, porter de l'Égypte dans l'Inde l'hérésie inoffensive des anciens Bauddhas. » Nous le savons maintenant, l'Égypte, le Walhalla de la Germanie, la Grèce ou la Perse n'auraient pu produire ni cet homme, ni sa doctrine. Le Bouddha appartient à l'Inde par la tournure de son esprit comme par ses aspirations religieuses. L'antagonisme même de la doctrine bouddhique et de l'ancien système brahmanique prouve que cette doctrine n'aurait pas pu prendre naissance ailleurs que sur le sol indien. L'ancien brahmanisme devait nécessairement aboutir au bouddhisme, comme le catholicisme du moyen âge à la Réforme. Et quoique l'histoire du Bouddha ne soit peut-être pas encore fixée à une date certaine, sa place dans les annales intellectuelles de l'Inde est désormais très-nettement marquée.

Le bouddhisme devint la religion officielle de l'Inde au temps d'A*s*oka. Or A*s*oka, le Constantin bouddhiste, était petit-fils de *K*andragupta, contemporain de Sé-

leucus Nicator. Le système des Brahmanes avait fait son temps. Leur influence, d'abord purement intellectuelle et religieuse, avait pris graduellement un caractère politique. Au moyen de l'institution des castes, cette influence avait pénétré le corps social tout entier, y portant non un principe vivifiant, mais un poison mortel. Dans les périodes successives de leur ancienne littérature, il nous est facile de suivre le développement de la puissance et de l'orgueil des Brahmanes. A l'origine de cette littérature, nous trouvons les hymnes simples et naïfs du Véda. Puis viennent les traités, connus sous le nom de Brâhma*n*as, dans lesquels est élaboré un système complet de théologie, attribuant aux Brahmanes des prérogatives exorbitantes, des prérogatives que peu de peuples ont eu la faiblesse de concéder à leurs prêtres. La troisième période de l'histoire de cette littérature est marquée par l'apparition des Sûtras ou Aphorismes, formulaires courts et secs, qui nous montrent les Brahmanes en pleine et paisible jouissance de tous leurs priviléges. Un pouvoir comme celui que s'arrogeait alors cette caste puissante ne peut jamais avoir une bien longue durée. Il était impossible de se mouvoir, de prétendre exercer quelque liberté d'action ou de pensée, sans se sentir pris de tous côtés dans le réseau de la loi brahmanique; et rien, dans cette religion, ne satisfaisait ce profond besoin de consolation spirituelle, qu'éprouve naturellement le cœur humain. Ce que sentit le Bouddha, des milliers

de ses compatriotes l'avaient déjà senti avant lui plus ou moins vivement : ce fut le secret de son succès. Toutefois les événements politiques favorisèrent la propagation de la religion nouvelle. *K*andragupta avait conquis le trône du Magadha, et établi sa suprématie dans l'Inde, au mépris de la loi brahmanique. Il était de basse origine, simple aventurier. En s'emparant du pouvoir suprême, il avait donc violé de la manière la plus grave les prescriptions sur lesquelles reposait le système compliqué des castes. Ni lui ni ses successeurs ne pouvaient compter sur l'appui des Brahmanes. Il est donc tout naturel que son petit-fils, A*s*oka, ait voulu consolider son empire en se conciliant la secte nouvelle fondée par le Bouddha. Ce dernier, en renonçant à la dignité royale, avait enfreint la loi des castes autant que l'avait fait *K*andragupta en usurpant cette même dignité. Si, comme cela est probable, les sectateurs du Bouddha ne furent pas persécutés ouvertement tant qu'ils restèrent sans influence politique, il est certain cependant que les Brahmanes de la vieille école ne purent jamais les voir d'un œil favorable. Le monarque parvenu trouva donc en eux ses alliés naturels; et les mendiants bouddhistes, vénérés à cause de leur humilité par la classe moyenne et les classes inférieures, acquirent tout à coup, dans l'État, une importance que leur fondateur avait été loin de prévoir. Ceux qui regardent le bouddhisme comme une réforme religieuse et philosophique, non comme une réforme sociale,

ont été trompés par la littérature bouddhique plus moderne, surtout par ces controverses entre les Bouddhistes et les Brahmanes, qui aboutirent à l'expulsion de tous les Bouddhistes de l'Inde et au rétablissement de leurs adversaires dans leurs anciens priviléges politiques. Il est incontestable que ces controverses roulent principalement sur des problèmes philosophiques, et qu'elles ont le caractère le plus abstrus et le plus compliqué. Mais ce n'était pas là la doctrine prêchée par le Bouddha. A en juger par « les Quatre Vérités, » que le Bouddha enseigna dès le début de sa prédication, sa théorie de la vie était fort simple. Il proclame que la douleur est la condition nécessaire de toute existence; que la douleur est produite par nos passions; qu'il faut détruire nos passions afin d'arriver à la cessation de la douleur; et qu'il pouvait apprendre aux hommes le moyen de détruire radicalement toutes les passions, toutes les affections, tous les désirs. De telles doctrines étaient intelligibles; et comme, en outre, le Bouddha accueillait les hommes de toutes les castes, comme ses sectateurs, après avoir renoncé au monde et revêtu la robe jaune, étaient assurés de voir les dons des gens charitables pourvoir à leur subsistance, il n'est pas surprenant que le nombre des Bouddhistes se soit accru rapidement. Si le Bouddha enseigna réellement les doctrines métaphysiques qui lui sont attribuées par les écrivains des siècles postérieurs, question impossible à décider aujourd'hui, il n'y avait certainement pas,

dans les foules qui le suivaient, un auditeur sur mille capable de comprendre des spéculations aussi abstraites. De tels enseignements ne pouvaient s'adresser qu'à un petit nombre de disciples. Jamais ils n'auraient pu former la base d'une religion populaire.

Presque tous les auteurs qui ont écrit sur le bouddhisme, et M. Barthélemy Saint-Hilaire entre autres, se sont efforcés de montrer que ces doctrines métaphysiques du Bouddha ont été empruntées aux anciens systèmes de la philosophie brahmanique, plus particulièrement au système Sânkhya. L'auteur réputé de ce système est Kapila, et nous avons vu précédemment que M. Wilson prétendait trouver une simple allégorie dans le nom de Kapilavastu, lieu de naissance du Bouddha, *Kapilavastu* signifiant, d'après lui, la substance de Kapila ou de la philosophie Sânkhya. Mais ce n'est pas tout. M. Spence Hardy (p. 132) cite une légende où il est dit que le Bouddha avait été, dans une existence antérieure, l'ascète Kapila; que les princes *S*âkya vinrent le trouver dans son ermitage, et qu'il leur indiqua l'endroit convenable pour fonder une ville nouvelle, laquelle reçut son nom et fut appelée Kapilavastu. Mais nous avons cherché en vain des points de ressemblance nettement marqués entre le système de Kapila, tel que nous le connaissons par les Sânkhya-Sûtras, et l'Abhidharma ou Méthaphysique des Bouddhistes. De telles ressemblances auraient une valeur inappréciable. Elles nous permettraient probablement de juger si des emprunts

furent faits par le Bouddha à Kapila ou par Kapila au Bouddha; et de cette manière nous pourrions fixer en une certaine mesure la chronologie de la littérature philosophique de l'Inde, en examinant si cette littérature a été antérieure ou postérieure à l'ère bouddhique. Certaines doctrines sont communes au Bouddha et à Kapila, ainsi qu'à tous les philosophes hindous sans exception. Le dogme de la métempsycose, la croyance que les effets de nos bonnes et de nos mauvaises actions n'expirent pas avec la vie pendant laquelle ces actions sont faites, mais se transmettent à toute la série de nos existences ultérieures, cette manière d'envisager la vie qui la fait regarder soit comme un rêve, soit comme un pénible fardeau, enfin, la persuasion que toutes les observances religieuses deviennent inutiles pour celui qui a atteint la science suprême, tout cela appartient à ce qu'on peut appeler la philosophie nationale de l'Inde. Nous rencontrons ces idées partout chez les Hindous, dans leur poésie, dans leurs systèmes philosophiques et religieux. Elles ne sont l'apanage exclusif d'aucune école, d'aucun système en particulier. Quant à des analogies spéciales entre les doctrines du Bouddha et celles de Kapila ou de tout autre philosophe indien, il nous est impossible d'en découvrir. Lorsqu'on lit le premier des Aphorismes de Kapila, « la complète délivrance de la douleur, qui est de trois genres, est le but suprême de l'homme, » on peut être tenté tout d'abord de reconnaître dans cette maxime une

sorte de formule philosophique des motifs qui déterminèrent le Bouddha à renoncer au monde pour chercher le chemin du salut. Mais, quoiqu'il soit vrai de dire que le Bouddha et Kapila ont eu un même point de départ, à savoir, le sentiment très-vif de la misère humaine et le désir d'arriver à une condition meilleure, leurs deux routes se séparent immédiatement et complétement; et les buts qu'ils se proposent d'atteindre sont si éloignés l'un de l'autre, qu'on a de la peine à comprendre comment les écrivains qui ont traité ces matières ont pu supposer pour ainsi dire unanimement que le Bouddha a marché sur les traces de Kapila, ou qu'il a changé la philosophie de Kapila en une religion. Quelques savants pensent que Kapila enseigna une philosophie plus simple et plus primitive que celle qui porte son nom, et que les Sûtras qui lui sont attribués appartiennent en réalité à une époque plus récente. Cette opinion n'a d'autre fondement que des conjectures, et il est impossible de produire des preuves positives, soit pour la défendre, soit pour la réfuter. Aujourd'hui, la philosophie de Kapila ne nous est connue que par les Sûtras précités (1), qui semblent postérieurs, et non antérieurs au Bouddha. Quoique le nom du Bouddha ne

(1) Une nouvelle édition des Sûtras de Kapila, avec le commentaire de Vi*g*ñâna Bhikshu, a été publiée en 1856, par M. Fitz-Edward Hall, dans la *Bibliotheca indica.* M. Ballantyne a publié, pour l'usage du Collége de Bénarès, une excellente traduction des Aphorismes, accompagnée de notes et d'éclaircissements extraits des commentaires.

soit pas mentionné dans les Sûtras, ses doctrines y sont clairement indiquées et attaquées en plusieurs endroits.

On a dit que le Bouddha et Kapila étaient tous deux athées, et que le Bouddha avait emprunté son athéisme à Kapila. Constatons tout de suite que ce mot d'athéisme est un terme vague et peut avoir des significations très-différentes. Tous les philosophes indiens étaient athées, en ce sens qu'ils n'admettaient pas que les dieux adorés par le vulgaire eussent les attributs qui appartiennent nécessairement à l'Être suprême. Mais tous les systèmes philosophiques importants des Brahmanes reconnaissent, sous une forme ou sous une autre, l'existence d'un Être absolu et suprême, source de tout ce qui existe ou semble exister. Quand les antagonistes de Kapila l'accusent d'athéisme, ils ne lui reprochent pas de nier l'existence d'un Être absolu. Ils l'accusent de nier l'existence d'I*s*vara, qui signifie en général « le Seigneur, » mais qui, dans ce passage particulier, désigne l'I*s*vara des Joghis ou philosophes mystiques. Ces philosophes prétendaient que, dans le transport extatique, l'homme a la faculté de voir Dieu face à face ; et ils voulaient que cette vision intuitive fût rangée au nombre des perceptions extérieures. Kapila repoussait cette prétention. « Vous n'avez pas prouvé l'existence de votre Seigneur, disait-il. Je ne vois donc pas pourquoi il me faudrait modifier ma définition de la perception extérieure, pour qu'elle puisse s'adapter à vos visions

extatiques. » Le commentateur rapporte qu'en employant ce langage énergique Kapila voulait seulement en finir avec les extravagances débitées par les philosophes mystiques, et que, tout en accusant ses adversaires de n'avoir pas réussi à prouver l'existence de leur Seigneur, il ne niait pas lui-même l'existence d'un Être suprême.

Cependant Kapila poussa les choses plus loin. Il entreprit de montrer que les attributs énumérés par les mystiques comme appartenant à leur Seigneur ne sauraient être compatibles avec la nature divine. Les arguments qu'il employait ressemblaient beaucoup à ceux qui ont été exposés naguère avec tant de talent par un de nos prédicateurs distingués. De deux choses l'une, disait Kapila : ou le Seigneur suprême des mystiques est un être absolu et inconditionné *(mukta)*, ou c'est un être relatif et conditionné *(baddha)*. S'il est absolu et inconditionné, il ne peut pas passer à la condition de Créateur ; il ne saurait avoir aucun désir qui l'inciterait à créer. Si, au contraire, on le représente comme actif, comme sortant de lui-même et produisant le monde, il ne sera plus cet être absolu et immuable à l'existence duquel on nous demande de croire. Kapila, comme le prédicateur de nos jours, était accusé de préparer les voies à l'athéisme ; mais on admettait néanmoins l'orthodoxie de son système philosophique, parce qu'il proclamait hautement sa croyance à la révélation, c'est-à-dire au Véda, et qu'il comprenait la révélation, en même temps

que la sensation et l'induction, parmi les moyens légitimes de connaître. Le Bouddha refusait d'admettre que les Védas eussent aucune autorité indépendante; voilà la différence fondamentale entre les doctrines de ces deux philosophes.

La philosophie de Kapila était-elle réellement conforme à l'esprit des Védas? C'est là une tout autre question. Dans les hymnes sacrés des Brahmanes on ne trouve aucune philosophie, rien du moins qui ressemble à un système philosophique bien défini. Quoique la philosophie Védânta fasse moins de violence aux textes védiques qu'elle cite, les auteurs de ces vieux poëmes eussent été tout aussi surpris des conséquences tirées de leurs paroles par le Védântin que des interprétations étranges proposées par Kapila. Le philosophe Védânta niait, comme Kapila, l'existence d'un Créateur dans le sens ordinaire de ce mot. Il expliquait l'univers comme étant une émanation de Brahman, qui est tout en tout. Kapila admettait deux principes, à savoir, un esprit absolu et la nature. Il croyait que l'univers avait été produit par la nature se réfléchissant dans le miroir de l'esprit absolu. Les deux systèmes semblent regarder la création, ou le monde créé, comme un malheur, comme une chose à déplorer. Mais ils affirment que les effets de la création peuvent être neutralisés, et que, par la philosophie, les hommes peuvent se dégager des liens de l'existence terrestre. Le philosophe Védânta s'imagine être libre quand il arrive à savoir que rien n'existe

excepté Brahman, que tous les phènomènes sont uniquement le résultat de l'ignorance, et que, cette ignorance étant détruite avec ses effets, tout se replonge dans Brahman, véritable source de l'être, de la pensée, du bonheur. Selon Kapila, l'émancipation de l'âme a lieu quand l'homme comprend que tous les phénomènes sont seulement des reflets passagers de la nature sur l'esprit, et quand il sait fermer les yeux à ces visions, à ces vaines illusions. La philosophie Védânta et la philosophie de Kapila admettaient donc, comme tous les autres systèmes philosophiques des Brahmanes, qu'un être absolu ou existant par lui-même est la cause première, l'auteur de tout ce qui existe ou semble exister. Ici nous rencontrons la différence spécifique entre Kapila et le Bouddha. Ce dernier aussi affirmait que le monde n'a pas de réalité absolue, que c'est un piége, une illusion. Ces paroles : « Tout est périssable, tout est misère, tout est vide, » ont dû souvent se trouver sur ses lèvres. Mais pour pouvoir dire que le monde manque de réalité, il faut d'abord avoir la conception de quelque chose de réel. Où donc le Bouddha trouvait-il une réalité auprès de laquelle ce monde pouvait être appelé non réel ? Quel remède proposait-il pour délivrer les hommes des maux de cette vie ? Tout difficile que cela nous semble à concevoir, le Bouddha n'admet point qu'il y ait eu une cause réelle de ce monde non réel. Il nie l'existence, non seulement d'un Créateur, mais d'un être absolu quelconque. D'après

les doctrines métaphysiques, sinon du Bouddha lui-même, du moins de ses sectateurs, il n'y a de réalité nulle part, ni dans le passé ni dans l'avenir. La vraie sagesse consiste à comprendre le néant de toutes choses, à désirer s'anéantir, s'éteindre, entrer dans le Nirva*n*a. La libération s'obtient par l'extinction complète, non par l'absorption en Brahman, ni par le retour de l'âme à sa condition véritable. Si l'existence fait le malheur, la non-existence doit faire le bonheur ; et ce bonheur de l'anéantissement est la plus haute récompense promise par le Bouddha à ses disciples. Quand on lit les Aphorismes de Kapila, il est difficile de ne pas voir, dans ses remarques sur ceux qui soutiennent que tout est vide, des attaques déguisées contre le Bouddha et contre ses adhérents. Dans un passage (I, 43), Kapila fait ce raisonnement, que si l'on croit seulement à la réalité de la pensée, en niant la réalité des objets extérieurs, il faut nécessairement en arriver bientôt à admettre que rien n'existe, puisque nous percevons nos pensées de la même manière que nous percevons les objets extérieurs. Ceci le conduit naturellement à examiner cette doctrine extrême, suivant laquelle tout ce que nous percevons est vide, et qui suppose que tout périra infailliblement, parce qu'il est de la nature des choses qu'elles doivent périr. Au sujet de cette doctrine, Kapila fait remarquer que c'est là une simple assertion de personnes « qui ne sont pas éclairées, » en sanscrit a-buddha, expression sarcastique

dans laquelle il est bien difficile de ne pas voir une allusion au Bouddha, ou à ceux qui le nommaient « l'Éclairé. » Kapila donne ensuite la meilleure réponse que l'on pût faire à ceux qui proclamaient l'annihilation complète comme le but suprême de l'homme, cette annihilation étant le seul moyen d'arriver à l'entière cessation de la souffrance. Cela ne peut pas être, dit Kapila ; car, de l'avis de tout le monde, le but suprême de l'âme est le bonheur goûté par l'âme elle-même. Il faut qu'il y ait une âme qui survive au corps, pour satisfaire les aspirations du cœur humain, et ceux qui nient l'existence de cette âme n'ont pas le droit de parler du but suprême de l'homme (1).

La croyance à ce Nirvâna, c'est-à-dire à l'extinction complète de l'être, de la personnalité, de la conscience, a-t-elle jamais fait partie des croyances populaires ? C'est là une question à laquelle il est difficile de donner une réponse, soit affirmative, soit négative. Nous ignorons absolument ce qu'étaient, dans les temps anciens, les idées religieuses des masses. Nous savons seulement ce que croyaient ou faisaient profession de croire certains esprits d'élite. Que des philosophes aient pu regarder l'anéantissement complet comme le but suprême de l'homme, cela est compréhensible. Job maudit le jour qui l'avait vu naître ; et Salomon trouvait la condition des morts

(1) *The Sankhya Aphorisms of Kapila, translated by J. R. Ballantyne,* Calcutta, 1865 (p. 15).

préférable à celle des vivants. Mieux vaut encore, ajoutait ce roi, n'avoir jamais existé, et n'avoir pas été témoin du mal qui se commet sous le soleil. Voltaire disait avec sa légèreté habituelle : « On aime la vie, mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon. » Et un philosophe allemand moderne, en grand crédit auprès de certaines personnes qui ne témoignent que du dédain pour Kant, Schelling et Hegel, a pu écrire ces mots : « A considérer la vie sous l'aspect de sa valeur objective, il est fort douteux qu'elle soit préférable au néant. Je dirais même que si l'expérience et la réflexion pouvaient se faire entendre, c'est en faveur du néant qu'elles élèveraient la voix. Nous sommes ce qui ne devrait pas être, et par conséquent nous cesserons d'être. » Dans certaines circonstances particulières, par exemple dans les angoisses du désespoir, ou quand déjà les nuages de la folie commencent à obscurcir l'esprit, on comprend que des hommes puissent tenir un pareil langage. Mais pour croire, comme on nous demande de le faire, qu'un tiers ou une moitié de l'humanité a pu aspirer à l'anéantissement, il nous faudrait commencer par admettre qu'il peut exister des différences génériques entre les membres de la famille humaine. Sans aucun doute les philosophes bouddhistes ont soutenu la doctrine du nihilisme, et il est incontestable qu'elle a trouvé place dans les écritures bouddhiques. Mais, même dans les écoles de la philosophie bouddhique, les disputes sur le sens véritable du Nirvâ*n*a ont par-

tagé les esprits; et aujourd'hui, chez les Bouddhistes du Birman, le *Nigban,* ainsi qu'ils le nomment, désigne simplement l'état où l'on est affranchi de la vieillesse, de la maladie et de la mort.

Nous ne faisons pas de reproche à M. Barthélemy Saint-Hilaire d'avoir si formellement et si énergiquement accusé de nihilisme le Bouddha lui-même. Dans une partie du canon bouddhique, nous voyons le maître exposant sa doctrine sur ce point, et poussant à bout les principes nihilistes. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la rédaction de ce canon est postérieure au fondateur de la religion (1), et qu'en d'autres passages, après que le Bouddha est entré dans le Nirvâ*n*a, ces mêmes écritures en parlent comme vivant encore et se montrant aux fidèles qui croient en lui. Le Bouddha, qui avait nié l'existence, ou du moins la nature divine des dieux adorés par les Brahmanes, fut élevé lui-même au rang d'une divinité par certains de ses sectateurs (les Aisvarikas) (2). Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si son Nirvâ*n*a aussi se changea graduellement en un Elysée. Enfin, d'après ce que nous savons de la nature humaine en tout temps et en tout pays, quand nous songeons à ce que fut le réformateur de l'Inde, cet

(1) *L'enfant égaré,* par Ph. Éd. Foucaux, p. 19.

(2) Que cette déification du Bouddha eut lieu de bien bonne heure, c'est ce que nous apprend Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, p. 305, A. B. (éd. Col., 1688); *Megasthenis Indica,* éd. Schwanbeck, p. 139, εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βουττα (*sive* Βουτα) πειθόμενοι παραγγέλμασιν, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμήκασι.

apôtre d'une morale si parfaite, ce jeune prince qui abandonna tout pour secourir les pauvres et les malades, pour consoler les affligés, il nous est impossible de croire qu'il se serait beaucoup occupé de spéculations qu'il savait très-bien devoir être mal comprises, si même elles pouvaient l'être, par ceux qu'il voulait faire entrer dans la vraie voie du salut.

Il nous semble inadmissible que le Bouddha aurait rejeté cette croyance de la vie future, qui fournit des armes si puissantes pour agir sur les sentiments religieux des hommes. Et comment n'aurait-il pas vu que si cette vie devait tôt ou tard aboutir au néant, ce n'était pas la peine en vérité qu'il se donnât lui-même tant de mal, ni qu'il imposât de pareils sacrifices à ses disciples?

Avril, 1862.

X.

LES PÈLERINS BOUDDHISTES[1].

M. Stanislas Julien a commencé la publication d'un grand ouvrage intitulé : *Voyages des Pèlerins bouddhistes*. Le premier volume, publié en 1853, contient la biographie de Hiouen-thsang, qui, vers le milieu du VII[e] siècle de notre ère, se rendit de la Chine dans l'Inde, en traversant l'Asie centrale. Le deuxième volume, que nous venons de recevoir, nous donne la première partie des mémoires rapportés de ses longues et pénibles pérégrinations par Hiouen-thsang lui-même.

(1) *Voyages des Pèlerins Bouddhistes*. Vol. I. Histoire de la Vie de Hiouen-thsang et de ses Voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeï-li et Yen-thsong; traduite du chinois par Stanislas Julien, Membre de l'Institut, etc. (Paris, 1853.)

Vol. II. Mémoires sur les Contrées occidentales, traduits du sanscrit en chinois, en l'an 648, par Hiouen-thsang, et du chinois en français par Stanislas Julien. Tome I, avec une carte de l'Asie centrale. (Paris, 1857.)

[Cette étude portant la date de 1857, M. Max Müller n'a pas pu annoncer ici la publication du tome II des *Mémoires*, qui a paru en 1859, avec un mémoire analytique de la carte de l'Asie centrale et de l'Inde (par M. Vivien de Saint-Martin), et une carte japonaise de l'Asie centrale et de l'Inde ancienne. Ces trois beaux et intéressants volumes sont épuisés depuis longtemps.]

Il n'y a pas beaucoup de relations de voyages qui se puissent comparer à ces volumes. Hiouen-thsang a passé par des contrées que peu de voyageurs avaient visitées avant lui. Il décrit des parties du monde que personne n'a explorées depuis, et sur lesquelles nos cartes modernes ne donnent guère d'autres renseignements que les conjectures ingénieuses d'Alexandre de Humboldt. Hiouen-thsang a été un observateur très-attentif. Ses remarques sur la géographie, la statistique et l'histoire des pays qu'il a parcourus, sont d'une exactitude remarquable et doivent inspirer une confiance absolue. L'objet principal de ses voyages était d'étudier la religion du Bouddha, le grand réformateur de l'Inde; et quoique plusieurs pèlerins chinois eussent visité l'Inde avant lui, et que d'autres l'aient visitée depuis, Hiouen-thsang est regardé par les Chinois eux-mêmes comme le plus illustre des pèlerins bouddhistes. M. Stanislas Julien a donc eu raison de lui assigner la première place dans sa collection.

Pour comprendre Hiouen-thsang, pour apprécier sa vie et ses travaux, il nous faut d'abord jeter un coup d'œil sur l'histoire d'une religion dont les doctrines peuvent nous sembler dépourvues d'intérêt et même pernicieuses, mais qui a néanmoins inspiré à ses adeptes le dévouement le plus admirable, la plus profonde abnégation de soi-même. Cette religion compte aujourd'hui deux mille quatre cents ans d'existence. Elle a été pour des millions et

des millions de nos semblables la seule préparation à une vie plus haute qui ait été mise à leur portée. Et de nos jours encore ses adhérents sont plus nombreux en Asie que ceux d'aucune autre religion, sans excepter le mahométisme ni le christianisme.

La religion du Bouddha prit naissance dans l'Inde vers le milieu du VIe siècle avant Jésus-Christ ; mais elle n'acquit d'importance politique que vers le temps de l'invasion d'Alexandre. Nous connaissons bien imparfaitement l'histoire de ses origines et de ses premiers progrès, parce que les écritures bouddhiques, source principale de nos renseignements, appartiennent à une époque bien postérieure, et sont fortement empreintes d'un caractère légendaire. On a été jusqu'à révoquer en doute l'existence même du Bouddha, fils de *S*uddhodana, roi de Kapilavastu. Mais ce qu'on ne pourra jamais contester, c'est que l'Inde a *été* le berceau de cette religion bouddhique, dont on trouve quelques traces même en Russie (1) et en Suède (2), sur le seuil de la civilisation européenne, et qui exerce une influence si puissante dans l'Asie septentrionale, en Mongolie, en Tartarie, en Chine, au

(1) Voir la visite au temple bouddhique dans W. Spottiswoode, *Tarantasse Journey,* p. 220.

(2) La seule trace de l'influence du bouddhisme chez les races tchoudes, les Finnois, les Lapons, etc., se trouve dans le nom de leurs prêtres et sorciers, les Chamans. On suppose que ce mot est une corruption de *S*rama*n*a, nom donné au Bouddha et aux prêtres bouddhistes en général. Il n'y a rien de commun entre le bouddhisme et l'ancienne religion mythologique des races tchoudes. Voir les *Leçons* de Castren *sur la Mythologie finnoise,* 1853. La Finlande a

Tibet, au Népâl, dans les royaumes de Siam et du Birman, et dans l'île de Ceylan. Des doctrines semblables à celles qui furent prêchées par le Bouddha avaient existé dans l'Inde bien antérieurement. Avant de les voir trouver en lui leur expression la plus haute, nous pouvons suivre leur développement dans l'histoire de l'esprit indien, comme on suit à la trace des racines courant à fleur de terre, jusqu'à l'endroit où la tige de l'arbre jaillit du sol et pousse des branches fécondes. Ce qu'il y a eu d'original et de neuf dans le rôle du Bouddha, c'est qu'il changea un système philosophique en une doctrine pratique. Dans les spéculations abstraites d'un petit nombre de sages il prit les parties qui lui paraissaient bonnes et vraies, et les mit à la portée de la multitude. Il rompit avec les formalités traditionnelles du passé, et, malgré les préjugés des castes, malgré les prescriptions religieuses, il proclama pour la première fois l'égalité du riche et du pauvre, du savant et de l'ignorant, du brahmane « deux fois né, » et du paria proscrit. Le bouddhisme, envisagé soit comme religion, soit comme fait politique, a été une réac-

été cédée par la Suède à la Russie en 1809. Voir Max Müller, *Survey of Languages*, p. 116. Le chamanisme a passé de l'Inde en Sibérie par le Tibet, la Chine et la Mongolie. Dans le Stan-gyour, seconde partie du canon tibétain, et dans quelques-uns des Tantras les plus modernes de la collection du Népâl, on trouve des règles pour tracer les figures magiques, pour traiter les maladies par les charmes, pour pratiquer le culte des démons, pour acquérir des pouvoirs surnaturels, pour opérer les charmes, les sortiléges, en un mot, pour diriger les Chamans dans toutes leurs pratiques de sorcellerie.

tion contre le brahmanisme, tout en conservant une assez grande partie des croyances et du culte qu'il venait supplanter. Le bouddhisme, dans son développement historique, implique le brahmanisme ; et, si hostiles qu'aient pu être les relations mutuelles de ces deux cultes à diverses époques de l'histoire de l'Inde, il ne serait pas difficile de prouver que la religion bouddhique a été une conséquence naturelle de la religion brahmanique.

La religion primitive des races aryennes de l'Inde avait eu à son début, comme la religion des Grecs, des Romains, des Germains, des Slaves et des Celtes, une mythologie simple et intelligible. Dans le Véda, (car, à proprement dire, il n'y a qu'un seul Véda), les noms de tous les Dévas ou dieux nous révèlent sans déguisement le caractère purement physique que ces divinités avaient dans l'origine. Le feu était loué et invoqué sous le nom d'Agni (ignis) ; la terre sous le nom de P*r*ithvî (la large) ; le ciel sous le nom de Dyu (Ju-piter), et plus tard sous celui d'Indra ; le firmament et les eaux sous le nom de Varu*n*a ou Οὐρανός. Le soleil avait beaucoup de dénominations différentes, tels que Sûrya, Savit*r*i, Vish*n*u, ou Mitra ; et l'aurore était invoquée sous les noms de Ushas, Urva*s*î, Ahanâ, Sûryâ, et sous d'autres encore. La lune n'était pas oubliée. Car, bien qu'elle soit rarement désignée sous son appellation ordinaire de *K*andra, on lui adressait des hommages sous le nom plus sacré de Soma ; et chacune de ses quatre phases

avait reçu une dénomination spéciale. Presque tous les phénomènes de la nature étaient représentés dans le Panthéon de l'Inde primitive, pour peu qu'ils pussent suggérer à l'esprit humain la notion de l'ordre, de l'éternité, d'une puissance supérieure et bienfaisante. Sans aucun doute, il a existé dès le commencement dans l'esprit de l'homme quelque chose (qu'on l'appelle un soupçon, une idée innée, une intuition, ou un sentiment) qui lui révélait l'existence de la Divinité. Ce qui distingue l'homme du reste du règne animal, c'est avant tout la conscience de sa dépendance, le besoin impérieux de compter sur un être plus puissant que lui, sur un protecteur souverain auquel il se sent attaché par des liens qui ne peuvent jamais se briser, et d'où dérive le nom même de la *religion*. « C'est lui qui nous a faits et non pas nous-mêmes. » La présence de ce maître suprême se faisait sentir partout, mais nulle part d'une manière plus évidente que dans le lever et le coucher du soleil, dans la succession du jour et de la nuit, du printemps et de l'hiver, de la naissance et de la mort. En vain, cependant, cette divine présence se manifestait-elle de tous côtés : dans une période aussi reculée du développement de la pensée humaine, quand le langage ne pouvait encore exprimer que des objets matériels, il était impossible à l'homme de concevoir l'idée de Dieu, dans toute sa pureté et toute sa grandeur, ou de trouver pour cette idée une expression adéquate. Les enfants ne sauraient penser

comme pensent les hommes, et les poètes du Véda ne pouvaient parler le langage d'Aristote. Il a fallu à l'esprit humain un lent travail pour élaborer l'idée d'un seul Dieu absolu et suprême ; et c'est par un travail plus lent encore que le langage a mûri un mot pour rendre cette idée. Il y a eu de toute nécessité une période de développement; et quand des hommes, se fondant simplement sur leurs propres conjectures, viennent avec un ton dogmatique nous parler d'une révélation primitive, qui fit connaître au monde païen l'idée de Dieu dans toute sa pureté, ils oublient que, toute sublime, toute spirituelle que cette révélation eût pu être, il n'existait point encore sur la terre un langage capable d'exprimer les conceptions élevées et immatérielles de ce message céleste. L'histoire véritable de la religion, durant la plus ancienne période mythologique, nous fait assister à une fermentation lente de la pensée et du langage, avec ses interruptions diverses. Nous pouvons voir d'abord les idées et les expressions s'agiter et déborder de toutes parts, puis ce travail de fermentation s'apaiser peu à peu, les parties grossières se précipiter comme un sédiment, et l'idée religieuse, débarrassée de toute matière étrangère, rester enfin limpide et pure. Cela n'est pas arrivé seulement chez les nations indo-européennes ou aryennes, c'est-à-dire chez les habitants de l'Inde et de l'Europe. Au Pérou, par exemple, et partout où il nous est possible d'étudier les formations primitives du monde intellectuel, nous voyons

le même phénomène se renouveler. « La religion du soleil, a dit avec hardiesse M. Helps, était inévitable. » L'astre du jour, dans sa marche silencieuse de l'orient à l'occident, traçait comme un profond sillon dans l'esprit vierge de la multitude, témoin de ce spectacle ; et dans l'impression faite sur ces hommes primitifs par le lever et le coucher du soleil se trouvait la première semence de la foi en un être supérieur, la première révélation d'une vie qui n'avait pas eu de commencement, d'un monde qui ne devait pas avoir de fin. Quand une fois le sol eut été ainsi ouvert, bien d'autres semences y tombèrent par la suite. On découvrit quelque chose de divin dans tout ce qui se mouvait et vivait. Des noms furent balbutiés à la hâte par des lèvres émues; mais aucun de ces noms ne pouvait exprimer complétement cette notion cachée dans l'esprit humain et qui cherchait à se produire au dehors, — la notion d'une essence absolue, parfaite, suprême et immortelle. On créa de cette manière une foule innombrable de déités nominales, qui semblèrent pendant quelque temps satisfaire les besoins de la multitude irréfléchie. Mais il y eut de tout temps des esprits réfléchis, et leur raison se révoltait contre les inconséquences et les contradictions d'une phraséologie mythologique, toute consacrée qu'elle pût être par des coutumes et des traditions religieuses. Dès le commencement on avait vu protester cette raison rebelle, toujours prête à s'affranchir du joug de

noms et de formules qui ne conservaient plus leur signification originelle. L'esprit humain éprouvait le besoin d'exprimer l'idée d'une puissance suprême et absolue, et des noms comme Kronos, Zeus et Apollon étaient impuissants à satisfaire ce besoin. Le nom même de « Dieu, » employé au pluriel, choquait l'oreille, comme si l'on entendait parler de deux univers, ou d'un jumeau unique. Les grammairiens nous disent que beaucoup de mots grecs et latins ont au pluriel un sens différent de celui qu'ils ont au singulier ; ainsi, par exemple, *œdes* signifie au singulier « temple, » et au pluriel « maison. » *Deus* et θεός devraient être inscrits parmi ces mots. L'idée de la perfection suprême excluait toute limitation, et l'idée de Dieu excluait la possibilité de l'existence de plusieurs dieux. Ce langage peut paraître trop abstrait et trop métaphysique pour les temps primitifs dont nous parlons en ce moment. Mais les vieux poëtes qui composèrent les hymnes védiques ont exprimé la même pensée avec une clarté et une simplicité parfaites. Nous lisons dans le Rig-véda, I, 164, 46 :

« Ce qui est *un*, les sages le nomment de diverses manières : ils l'appellent Agni, Yama, Mâtarisvan. »

La pluralité des dieux devait fatalement amener leur destruction ; mais, en outre, ils portaient en eux-mêmes un principe de mort dont ils ne pouvaient se délivrer. Le monde matériel était la source de leur vie. Le dieu qui représentait le soleil était exposé,

dans le langage mythologique de l'antiquité, à tous les accidents qui menaçaient l'astre lui-même. Quoiqu'il se levât le matin dans l'éclat d'une jeunesse immortelle, il était vaincu par les ombres de la nuit, et les puissances de l'hiver semblaient renverser son trône céleste. Il n'y a rien dans la nature qui soit à l'abri du changement, et les dieux de la nature n'échappaient pas à la loi commune. Le soleil se couche; les dieux et les héros solaires meurent. « Il doit y avoir un seul Dieu, il doit y avoir une Divinité immuable : » telle était la conviction secrète de l'esprit humain. « Il y a plusieurs dieux, sujets à toutes les vicissitudes de la vie : » telle était la réponse donnée partout par la religion mythologique.

Il est curieux d'observer par quels détours on réussit pour un temps à empêcher la lutte ouverte entre ces deux principes opposés, et comment les temples païens résistèrent pendant des siècles à l'ennemi qui minait leurs fondations lentement et imperceptiblement. Les Grecs se débarrassèrent en une large mesure de cet élément mortel, inhérent à tous les dieux, par la conception des héros. Tout ce qu'il y avait de trop humain dans les antiques légendes de Zeus et d'Apollon fut raconté de demi-dieux ou de héros, représentés comme étant les fils ou les favoris des dieux, et qui, sous un nom légèrement changé, subissaient le sort réservé aux dieux eux-mêmes. Le double caractère d'Héraclès, comme dieu et comme héros, est reconnu même par Hérodote; et quelques-

unes de ses épithètes auraient suffi pour indiquer son caractère solaire et originairement divin. Mais, pour rendre possibles ou concevables certaines légendes racontées de la divinité solaire, il était nécessaire de représenter cet Héraclès comme un être plus humain, qui n'avait mérité d'entrer enfin dans la demeure des Immortels qu'au prix de travaux et de souffrances incompatibles avec la dignité d'un dieu de l'Olympe. Nous retrouvons la même idée au Pérou, où elle produisit cependant des résultats différents. Un penseur, ou, comme on l'appelait, un libre-penseur chez les Incas (1), fit remarquer que cette marche perpétuelle du soleil était un signe de servitude (2); et il exprima des doutes sur la divinité d'une « chose aussi inquiète » que cet astre lui semblait être. Suivant une tradition, il y avait eu au Pérou un culte plus ancien, le culte d'un Dieu invisible, Créateur du monde, et que l'on nommait Pachacamac. En Grèce aussi nous retouvons les mêmes aspirations vers le « Dieu inconnu. » On sentait qu'il devait y avoir un Dieu suprême, et Zeus, le jeune Crétois, fut élevé à ce rang. Il devint Dieu au-dessus de tous les dieux, ἀπάντων κύριος, ainsi que l'appelle Pindare. Cependant, on comprit qu'il fallait encore quelque chose de plus; de là la conception d'un

(1) Helps, *The Spanish Conquest,* vol. III, p. 503: « Que cosa tam inquieta non le parescia ser Dios. »

(2) Voir les remarques sur la servitude des dieux dans l'Essai sur la Mythologie comparée, *Oxford Essays,* 1856, p. 69.

Destin suprême, devant lequel tous les dieux, et Zeus lui-même, devaient s'incliner. Mais ce Destin ne conserva pas longtemps le rang suprême. On vit qu'il y avait dans les destinées de l'homme quelque chose au-dessus du Destin, et on le nomma ὑπέρμορον. Cependant, la plus redoutable solution du problème appartient à la mythologie teutonique. Ici également nous voyons introduire quelques héros; mais leur mort n'était que le commencement de la catastrophe finale. « Tous les dieux doivent mourir : » tel est le dernier mot de cette religion, qui avait pris naissance et s'était développée dans les forêts de la Germanie, et qui trouva un dernier refuge au milieu des glaciers et des volcans de l'Islande. La mort de Sigurd, descendant d'Odin, n'avait pas pu empêcher la mort de Balder, fils d'Odin ; et la mort de Balder devait être bientôt suivie de celle d'Odin lui-même et de tous les dieux immortels.

Tout cela était inévitable, et Prométhée, le prévoyant, pouvait, sans risque d'erreur, prédire la chute de Zeus. Les luttes par lesquelles la raison et la foi triomphent de la tradition et de la superstition diffèrent dans des pays et dans des temps différents; mais la victoire finale leur reste toujours. Dans l'Inde, le même antagonisme éclata; mais là, ce qui sembla être une victoire de la raison menaça de devenir la destruction de toute foi religieuse. Dans les premiers temps, il est difficile de découvrir le moindre indice de cet antagonisme. Sur la couche

primordiale de la pensée indienne (représentant la période mythologique de la religion de l'Inde), s'élevèrent deux formations nouvelles, la philosophie brahmanique et la liturgie brahmanique. La première ouvrait aux spéculations de la philosophie la plus vaste carrière, tandis que la seconde renfermait l'expression de tout sentiment religieux dans les limites les plus étroites. Cette philosophie et cette liturgie puisaient toutes deux leur autorité à la même source, les doctrines de l'une et les prescriptions de l'autre étant déclarées conformes à la lettre et à l'esprit du Véda. Ainsi, d'une part, nous voyons l'institution d'un clergé nombreux et puissant, avec un cérémonial qui embrassait tous les moments de la vie depuis la naissance jusqu'à la mort. Tous les événements qui auraient pu porter les fidèles à prier avec effusion de cœur, à éclater en reconnaissance et en action de grâces, étaient prévus dans le rituel canonique. Toute prière devait se borner à la récitation de formules liturgiques; tout sacrifice était réglé à l'avance jusque dans les moindres détails. Chaque dieu avait ses attributions propres; et les droits de chacun d'eux aux hommages des adorateurs étaient établis avec une si rigoureuse exactitude, le danger de les offenser était dépeint si vivement, que personne n'aurait osé s'approcher de leur présence sans avoir auprès de soi un de ces maîtres des cérémonies dont l'assistance devait être largement rétribuée. Il était impossible d'éviter le péché sans l'aide des Brahmanes.

Seuls ils connaissaient la nourriture qu'il était permis de prendre, l'air qu'il était permis de respirer, les vêtements qu'il était permis de porter. Seuls ils pouvaient dire quel Dieu devait être invoqué, quel sacrifice devait être offert ; et la plus légère faute de prononciation, la plus petite erreur dans la préparation du beurre clarifié, la moindre inadvertance par rapport à la longueur de la cuiller dans laquelle ce beurre devait être présenté, suffisaient pour attirer la plus terrible vengeance sur la tête de l'adorateur assez audacieux pour vouloir se passer du secours des Brahmanes. Jamais nation ne fut aussi complétement asservie sous le joug sacerdotal que les Hindous sous l'empire de la loi brahmanique. Cependant, d'autre part, ce même peuple jouissait d'une liberté de penser illimitée, et dans ses écoles philosophiques les noms mêmes de ses dieux n'étaient jamais prononcés. Leur existence n'y était ni affirmée ni niée. Dans le système du monde intellectuel ils n'avaient pas plus d'importance que des arbres ou des montagnes, que des hommes ou des animaux. Faire des sacrifices en leur honneur, dans l'espoir d'en obtenir des récompenses, loin d'être regardé comme une action méritoire, était considéré comme pouvant compromettre cette émancipation à laquelle la perception claire de la vérité philosophique devait conduire le chercheur patient. Suivant la doctrine d'une école, il n'existait qu'un seul être, et tout le reste, qui semblait exister, était un rêve et une illusion que la vraie connaissance de

l'être unique pouvait dissiper. Un autre système admettait deux principes, à savoir, un esprit subjectif, existant par soi-même, et la matière, douée de qualités. Ici le monde, avec ses joies et ses tristesses, était expliqué comme étant produit par le *Moi* subjectif réfléchi dans le miroir de la nature; et l'homme arrivait à la libération finale en détournant les yeux du jeu de la nature, et en s'absorbant dans la connaissance du *Moi* vrai et absolu. Un troisième système admettait comme point de départ l'existence des atomes, et expliquait tous les effets, y compris les éléments, l'esprit, les animaux, les hommes et les dieux, par le concours de ces atomes. M. Cousin ne se trompait pas quand il fit remarquer, il y a bien des années, « que l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire de la philosophie. » Les germes de ces doctrines diverses se retrouvent dans les Védas, les Brâhma*n*as et les Upanishads, et les partisans de tous ces systèmes indistinctement passaient pour aussi orthodoxes que le pieux adorateur des dieux : les uns étaient sauvés par la foi et la science, l'autre par la foi et les œuvres.

Tel était l'état de l'esprit hindou quand le bouddhisme prit naissance; ou, plutôt, tel était l'état de l'esprit hindou qui donna naissance au bouddhisme. Le Bouddha lui-même passa par l'école des Brahmanes. Il se soumit à leurs austérités et à leurs mortifications; il étudia leur philosophie, et crut pouvoir se dire enfin le Bouddha parfaitement ac-

compli le jour où il rejeta comme n'ayant aucune valeur tout le cérémonial brahmanique, avec ses sacrifices, ses superstitions, ses exercices de pénitence et ses prérogatives de caste. Ce même jour, il substitua aux systèmes compliqués de la philosophie la Loi simple qui enseignait la voie du salut.

On a flétri cette doctrine des noms d'athéisme et de nihilisme, et, sans aucun doute, il est impossible de méconnaître la justesse de cette double accusation, pour ce qui regarde la métaphysique bouddhique et la forme du bouddhisme qui nous est le mieux connue. Si l'on dit que le bouddhisme était une religion athée, il ne faut pas entendre par là qu'il niait l'existence de dieux tels que Brahma et Indra, car le Bouddha n'a jamais même daigné nier leur existence. Ce mot d'athéisme, appliqué à la religion bouddhique, a la même portée que quand on l'emploie en parlant de la philosophie Sânkhya, qui admettait seulement l'existence d'un *Moi* subjectif, et regardait la création comme une illusion produite par cet être unique, se réfléchissant pour un temps, ainsi que nous l'avons dit plus haut, dans le miroir de la nature. Puisqu'il n'y avait point de réalité dans la création, il ne pouvait pas y avoir de Créateur réel. Tout ce qui semblait exister était le résultat de l'ignorance. Détruire cette ignorance, c'était détruire la cause de tout ce qui semblait exister. Comment une religion qui proposait l'annihilation de toute existence, de toute pensée, de toute individualité et personnalité, comme but

suprême des efforts de l'homme, a-t-elle pu gagner des millions d'adhérents? Comment cette même religion a-t-elle pu inculquer les devoirs de la morale, de la justice, de la charité et de l'abnégation la plus complète, et exercer, non seulement sur les indigènes de l'Inde, mais sur les races les plus déshéritées de l'Asie centrale, une influence qui certainement a été salutaire? ce sont là des énigmes que personne n'a pu expliquer.

Il semble que nous devons établir une distinction entre le bouddhisme, en tant que religion, et le bouddhisme, en tant que philosophie. La religion bouddhique s'adressait à des millions d'âmes, la philosophie bouddhique à quelques penseurs isolés. Cependant c'est aux écrits de ce petit nombre de philosophes que nous empruntons notre connaissance du bouddhisme; et nous oublions trop facilement que pas un bouddhiste sur mille n'aurait été capable de suivre ces spéculations métaphysiques. Pour la grande masse du peuple, le bouddhisme fut une réforme morale et religieuse, non pas une réforme philosophique. Cependant même la morale du bouddhisme a une teinte de métaphysique. Elle n'est pas fondée sur l'intérêt personnel et sur le désir des récompenses. Elle ne recommande pas à l'homme la pratique de la vertu parce que la vertu conduit nécessairement au bonheur. Non, il faut pratiquer la vertu, mais il faut fuir le bonheur; et la seule récompense de la vertu, c'est qu'elle subjugue les passions,

et prépare ainsi l'esprit humain à atteindre cette science qui doit aboutir à l'anéantissement complet. Le Bouddha a résumé son enseignement moral en dix commandements que ses disciples sont tenus d'observer, et dont Eugène Burnouf a donné une liste authentique empruntée à un texte qui fait autorité.

« Il y a, dit Burnouf (1), dix règles que doit étudier tout novice :

« 1° L'action de s'abstenir d'ôter la vie à un être vivant ;

« 2° S'abstenir de prendre ce qui ne nous est pas donné, c'est-à-dire du vol ;

« 3° S'abstenir de la violation du vœu de chasteté ;

« 4° S'abstenir du mensonge ;

« 5° S'abstenir de la source de l'inattention et de l'ivresse, qui est l'usage des liqueurs enivrantes ;

« 6° S'abstenir d'un repas pris hors de saison ;

« 7° S'abstenir de la vue des danses, des chants, des instruments de musique, et des représentations théâtrales ;

« 8° S'abstenir de porter comme ornement et comme parure des guirlandes, des parfums et des substances onctueuses ;

« 9° S'abstenir d'un lit élevé, d'un grand lit ;

« 10° S'abstenir de recevoir de l'or ou de l'argent. »

(1) Voir Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 247. Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa Religion*. F. Neumann, *Catéchisme des Chamans*.

Les observances imposées aux religieux et aux religieuses étaient plus sévères. Il leur était prescrit de se vêtir seulement de haillons ramassés dans les cimetières, et cousus de leurs propres mains. Ces haillons devaient être couverts d'un manteau de laine jaune. Leur nourriture devait être extrêmement simple. Ils ne pouvaient rien posséder, et devaient vivre des aumônes qu'ils allaient recueillir de porte en porte dans leurs vases de bois. Ils ne faisaient qu'un seul repas dans la matinée, et il leur était défendu de prendre aucun aliment après midi. Ils devaient résider dans les forêts, non dans les villes ; et il leur était enjoint de n'avoir d'autre abri que le feuillage des arbres. Ils pouvaient étendre leur tapis au pied de l'arbre qu'ils avaient choisi comme refuge, et s'y asseoir ; mais il ne leur était pas permis de se coucher, même pour dormir. Ils pouvaient aller à la ville voisine ou au village le plus proche pour mendier, mais ils devaient être de retour dans la forêt avant la nuit. Le seul changement qui leur fût permis, ou plutôt qui leur était prescrit, relativement au lieu où ils séjournaient, c'était qu'ils devaient passer de temps en temps une nuit dans les cimetières, pour y méditer sur la vanité de toutes choses.

Quel était le but de toutes ces austérités ? Simplement de guider chaque individu vers cette voie qui devait enfin le conduire au Nirvâ*n*a, à l'extinction ou à l'annihilation complète. La définition même de la

vertu disait qu'elle est « ce qui aide l'homme à passer à l'autre rive ; » et cette autre rive n'était pas la mort, mais la cessation de toute existence. Ainsi la charité était une vertu ; la modestie ou la pureté, la patience, le courage, la contemplation et la science étaient aussi des vertus ; mais c'étaient des vertus que l'on pratiquait seulement parce qu'elles fournissaient le moyen d'arriver à la délivrance.

Le Bouddha lui-même fut le modèle parfait de toutes les vertus qu'il prêcha. Sa charité, son abnégation ne connurent point de bornes. Lorsqu'il vit une tigresse affamée et ne pouvant plus allaiter ses petits, il leur fit, dit la légende, « l'aumône de son corps, » pour leur servir de pâture. Hiouen-thsang visita l'endroit sur les bords de l'Indus où l'on supposait que ce miracle s'était opéré, et il remarqua que la terre y avait été teinte du sang du Prince royal, qu'elle était encore rouge, et que les plantes et les arbres y conservaient la même couleur (1). Quant à l'humanité du Bouddha, rien ne pouvait la surpasser. Un jour, le roi Prasena*g*it, son protecteur, l'invita à faire des miracles pour imposer silence à ses adversaires, les Brahmanes. Le Bouddha y consentit. Mais, tout en opérant les miracles qu'on lui demandait, il s'écria : « Grand roi, je n'enseigne pas la Loi à mes disciples en leur disant : Allez, ô saints, et devant les Brahmanes et les maîtres de maison

(1) Vol. I, p. 89; vol. II, p. 167.

opérez, à l'aide de votre puissance surnaturelle, des miracles plus grands que tout ce que l'homme peut faire. Je leur dis, quand je leur enseigne la Loi : Vivez, ô saints, en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés. » Cependant cette abnégation, cette charité, cette humilité, qui ne se sont jamais démenties un seul instant pendant la vie du Bouddha, et qu'il prêcha aux multitudes qui venaient l'écouter, n'étaient pratiquées, nous assure-t-on, qu'en vue d'un seul objet, et cet objet était l'anéantissement final. Cela semble presque incroyable ; pourtant, si nous détournons les yeux du tableau touchant de cette morale élevée que le Bouddha fut le premier à enseigner aux hommes de toutes les classes, et si nous parcourons les sombres pages de son code de métaphysique religieuse, force est bien de reconnaître qu'il est bien difficile de donner une autre interprétation à ses paroles. Heureusement le sens de ces spéculations métaphysiques n'a jamais pu être approfondi par ces millions de créatures humaines que les doctrines du Bouddha sauvèrent de la dernière barbarie, et de l'esclavage de toutes les passions égoïstes et brutales. Pour ces peuples le Nirvâ*n*a, auquel ils aspiraient, ne fut plus qu'une délivrance relative des misères de cette vie ; il prit même l'aspect brillant d'un paradis réservé au pieux adorateur du Bouddha. Mais était-ce ainsi que le Bouddha lui-même comprenait le Nirvâ*n*a ? Il est vrai que dans ses « Quatre Vérités » il définit le Nirvâ*n*a comme

étant la cessation de toute douleur; mais lorsqu'il recherche la cause de la douleur, et qu'il enseigne le moyen de détruire, non seulement la douleur elle-même, mais aussi la cause de la douleur, son Nirvâ*n*a prend une signification bien différente.

Ses « Quatre Vérités » sont fort simples. La première constate l'existence de la douleur. La seconde attribue la douleur aux passions, au péché. La troisième enseigne que la douleur peut cesser par le Nirvâ*n*a. La quatrième montre le chemin qui conduit au Nirvâ*n*a. Cette voie ou méthode du salut a huit parties : la croyance droite (la foi, l'orthodoxie), le jugement droit (la logique), le langage droit (la véracité), l'intention droite (l'honnêteté), la pratique droite (la vie religieuse), l'obéissance droite, la mémoire droite et la méditation droite. On pourrait considérer ces préceptes comme faisant partie d'un code simplement moral, se terminant par une sorte de méditation mystique sur l'objet suprême de la pensée, par une aspiration vers la délivrance de toute attache terrestre. Des systèmes semblables ont prévalu dans bien des parties du monde, sans toutefois nier l'existence d'un être absolu, ou de quelque chose vers lequel tend l'esprit humain, et dans lequel l'esprit humain s'absorbe ou même s'anéantit. Tout déplorable, tout monstrueux que paraisse un pareil mysticisme, il laisse encore subsister quelque chose; il suppose dans l'homme la conscience de sa dépendance. Il implique aussi une certaine connaissance d'une cause

première, encore que cette connaissance se borne peut-être à en donner la même définition que le philosophe grec, qui l'appelait τὸ κινοῦν ἀκίνητόν, le moteur immobile. Quand on est perdu dans ce désert, il est encore possible de trouver un chemin pour en sortir. La cause première peut être rappelée à la vie. Cet être souverain peut prendre les noms de Créateur, de Conservateur, de Modérateur de l'univers; et quand une fois l'homme a ouvert de nouveau son cœur à la simplicité de l'enfance, quand il s'est pénétré de sa propre faiblesse, le nom de Père revient naturellement sur ces lèvres qui avaient prononcé en vain tous les noms créés par le désespoir philosophique. Mais il n'est point d'issue pour sortir du Nirvâ*n*a, tel que le conçoit la métaphysique bouddhique. Le philosophe bouddhiste part de cette idée que le but suprême des efforts de l'homme est d'échapper à la douleur. A ses yeux, la vie n'est qu'un long tissu de douleurs et de misères. La naissance est la cause de tout mal, et la mort même n'est pas pour lui un affranchissement, parce qu'il croit à un cycle éternel d'existences, ou à la transmigration. Pour se délivrer du mal, il est nécessaire d'abattre la prison, non seulement de la vie, mais de l'existence, dont il faut détruire jusqu'à la dernière cause. Quelle est donc la cause de l'existence? C'est, répond le métaphysicien bouddhiste, l'attachement, le penchant pour quelque chose; et cet attachement est produit par le désir, ou, suivant l'expression bouddhique, par la

soif. Le désir implique la perception de l'objet désiré; la perception implique le contact; le contact, du moins le contact sensible, implique l'existence des sens; et, comme les sens ne peuvent percevoir que ce qui a une forme et un nom, ou ce qui est distinct, la distinction est la cause réelle de tous les effets qui aboutissent à l'existence, à la naissance, à la douleur. Or, cette distinction (c'est-à-dire la connaissance ou la conscience qui distingue les objets les uns des autres) est elle-même le résultat de concepts ou d'idées. Mais ces idées, loin d'être, comme dans la philosophie grecque, les formes vraies et éternelles de l'absolu, sont présentées ici comme de pures illusions, effets de l'ignorance (*avidyâ*). L'ignorance est donc en réalité la cause première de tout ce qui semble exister. Connaître cette ignorance, en tant qu'elle est la cause de tout mal, c'est la détruire, et détruire en même temps tous les effets qui découlaient de l'ignorance.

Si maintenant nous voulons voir l'application de cette théorie en un cas particulier, jetons les yeux sur les derniers moments du Bouddha, dans le récit laissé par ses disciples. Il franchit le premier degré de la contemplation, lorsqu'il se sent affranchi de toutes les conditions du péché, qu'il est arrivé à connaître la nature de toutes choses, et qu'il n'a plus d'autre désir que celui du Nirvâ*n*a. Mais il possède encore le sentiment du plaisir; il peut même juger et raisonner. Au second degré de la contempla-

tion, le jugement et le raisonnement cessent. Il ne lui reste plus que le désir du Nirvâ*n*a, et un sentiment vague de satisfaction, provenant de sa perfection intellectuelle. Au troisième degré, cette satisfaction disparaît; elle est remplacée par l'indifférence. Cependant, il lui reste encore une conscience confuse de lui-même et le sentiment d'un certain bien-être physique. Tout cela s'évanouit au quatrième degré. Il perd toute mémoire, tout sentiment de plaisir et de douleur; et maintenant les portes du Nirvâ*n*a s'ouvrent devant lui. Après avoir franchi ces quatre degrés une première fois, le Bouddha fit un nouvel effort pour les franchir encore, mais il mourut avant d'avoir atteint le quatrième degré.

Il faut maintenant s'élever dans d'autres sphères, et quoique nous éprouvions peut-être le vertige ou du dégoût, il faut avoir le courage d'assister à cette tragédie jusqu'à ce que le rideau tombe. Après avoir franchi les quatre degrés de la contemplation (1), le Bouddha (et tout être doit devenir un Bouddha) entre dans la région de l'infinité en espace, puis dans la région de l'infinité en intelligence. Il passe ensuite dans la troisième sphère, celle où il n'existe rien. Mais, là même il ne peut trouver le repos, car il lui reste encore quelque chose, à

(1) Ces « quatre degrés » sont décrits de la même manière dans les livres canoniques de Ceylan et du Népâl : on peut donc les regarder comme appartenant à cette forme originale du bouddhisme, de laquelle se détachèrent plus tard l'école méridionale et l'école septentrionale. Voir Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 800.

savoir, l'idée du néant auquel il est parvenu. Il faut que cette idée disparaisse aussi, et elle disparaît dans la quatrième et dernière région où ne reste plus même l'idée du néant, et où il y a le repos complet. Dans cette quatrième sphère, l'ascète est neutre à l'égard des idées comme à l'égard de l'absence d'idées. Il s'abstient de toute idée, et celles qui pourraient lui arriver ne lui arrivant pas, on peut maintenant dire de lui qu'il est dans la région où il n'y a ni idées, ni absence d'idées (1). Peu de gens, surtout parmi ceux qui sont accoutumés au langage sensé et raisonnable de la philosophie grecque, prendront la peine d'examiner attentivement de pareilles hallucinations. Un intérêt particulier s'attache donc à l'opinion que s'est formée de la métaphysique bouddhique, après une étude patiente des documents originaux, un savant éminent, auteur de travaux très-importants sur la philosophie d'Aristote. Voici en quels termes s'exprime M. Barthélemy Saint-Hilaire (2) :

« Le Bouddhisme n'a pas de Dieu; il n'a pas même la notion confuse et vague de l'esprit universel dans lequel, selon la doctrine orthodoxe du brahmanisme et du Sânkhya, va se perdre l'âme humaine. Il n'admet pas non plus de Nature proprement dite; et il ne fait point cette distinction profonde de l'esprit et du monde matériel, qui est le système et la gloire

(1) Burnouf, *Lotus de la bonne Loi,* p. 814.
(2) *Le Bouddha et sa Religion*, 3e édition, p. 139.

de Kapila; enfin il confond l'homme avec tout ce qui l'entoure, tout en lui prêchant la vertu. Il ne peut donc réunir l'âme humaine, qu'il ne nomme même pas, ni à Dieu qu'il ignore, ni à la Nature qu'il ne connaît pas davantage. Il ne lui reste qu'un parti à prendre, c'est de l'anéantir; et, pour être bien assuré qu'elle ne reparaîtra point sous une forme quelconque dans ce monde, qu'il maudit comme le séjour de l'illusion et de la douleur, il en détruit tous les éléments, ainsi qu'il a bien soin de le répéter mille fois lui-même. Que veut-on de plus? Si ce n'est pas là le néant, qu'est-ce donc que le Nirvâ*n*a? »

On est tenté de dire qu'une pareille religion semble avoir été faite pour un hospice d'aliénés. Cependant, le bouddhisme fut un progrès, si on le compare au brahmanisme. Il se maintient depuis bien des siècles; et, même aujourd'hui, aucune religion ne compte des adeptes aussi nombreux. Les doctrines métaphysiques du bouddhisme (comme celles de la plupart des religions et celles des Gnostiques et des Mystiques chrétiens) n'étaient pas à la portée de la multitude, mais s'adressaient seulement à un petit nombre de philosophes endurcis ou d'ascètes exaltés. La nature humaine ne pouvait pas être changée. Le Nirvâ*n*a du Bouddha devint un paradis pour la grande majorité de ses disciples; et celui qui n'avait pas laissé une place dans l'univers pour l'Être divin fut déifié lui-même par les peuples qui éprouvaient le besoin de sentir près d'eux un être qu'ils pussent

adorer, un roi dont ils pussent invoquer le secours, un ami dans le sein duquel ils pussent épancher leurs peines les plus secrètes. Puis il y avait ce code d'une morale si pure, promulgué par le Bouddha. Il y avait cet esprit de bienveillance, de charité, de compassion universelle qu'il avait inspiré à ses disciples (1). Il y avait encore la simplicité du cérémonial qu'il avait institué, l'égalité de tous les hommes qu'il avait proclamée, la tolérance religieuse qu'il avait enseignée dès ses premières prédications. Voilà, certes, de quoi expliquer la propagation rapide des doctrines bouddhiques dans les vastes régions bornées au sud par les montagnes de Ceylan, et au nord par les forêts de la Toundra des Samoyèdes. Dans la simple et touchante relation de la vie de Hiouen-thsang, nous verrons que le bouddhisme, malgré ses lacunes et ses défauts, a eu ses héros, ses martyrs et ses saints.

Hiouen-thsang, né en Chine plus de mille ans après la mort du Bouddha, était un pauvre religieux bouddhiste, qui consacra sa vie entière à l'étude de la

(1) Voir le *Dhammapadam*, traité de morale bouddhique composé en langue pâlie, et qui a été publié dernièrement à Copenhague par V. Fausböll, élève distingué de Westergaard. Le rév. Spence Hardy, parlant de cet ouvrage (*Monachisme oriental*, p. 169), dit « qu'il serait facile d'en tirer une collection de préceptes moraux surpassant peut-être en pureté tout ce qu'on pourrait trouver dans n'importe quel autre auteur païen. » M. Knighton, dans son *Histoire de Ceylan* (p. 77), dit de ce même ouvrage : « Nous avons ici un code moral et une liste de préceptes, qui ne le cèdent en pureté, en excellence et en sagesse, qu'aux enseignements du divin Législateur lui-même. »

religion dans laquelle il était né. Quittant son pays natal, il alla voyager dans l'Inde, visitant tous les lieux mentionnés dans l'histoire ou dans la tradition bouddhiques, apprenant la langue ancienne dans laquelle étaient composés les livres canoniques, approfondissant les commentaires, discutant les questions difficiles, et défendant la foi orthodoxe dans les assemblées contre les schismatiques et les incrédules.

Le bouddhisme, en se développant, avait subi diverses modifications ; mais il n'avait rien perdu de sa vitalité. De très-bonne heure un esprit de prosélytisme s'éveilla chez les disciples du réformateur indien, phénomène jusque-là sans exemple dans l'histoire des religions anciennes. Ni chez les Juifs, ni chez les Grecs, ni chez les Romains, ni chez les Brahmanes, personne ne pensa jamais à faire de la propagande religieuse. La religion était regardée comme une propriété privée ou nationale, qu'il fallait garder soigneusement contre les étrangers. Les noms les plus sacrés des dieux, les prières les plus efficaces pour mériter leur faveur, étaient des secrets que nul ne devait dévoiler. Mais aucune religion ne fut jamais plus exclusive que celle des Brahmanes. On naissait Brahmane ; on ne pouvait jamais le devenir. Bien plus, suivant l'expression si souvent employée, le Brahmane était « deux fois né. » Même la dernière caste, celle des Sûdras, ne pouvait pas ouvrir ses rangs à un étranger. Voici le secret des succès du Bouddha. Il s'adressa aux hommes de toutes les conditions, aux proscrits

comme aux privilégiés. Il promit le salut à tous ; et il commanda à ses disciples de prêcher sa doctrine en tous lieux et à tous les hommes. L'idée du devoir, non plus restreint dans les limites étroites d'une maison, d'un village ou d'un pays, mais du devoir s'étendant aux obligations envers le genre humain tout entier, l'idée de la sympathie et de la fraternité universelle, en un mot, l'idée de l'humanité fut exprimée pour la première fois dans l'Inde par le Bouddha. Dans le troisième concile bouddhique, dont les actes ont été conservés dans le Mahavansa (1), on s'occupa d'envoyer des missionnaires dans les principales contrées situées au delà de l'Inde. Ce concile se réunit, dit-on, en l'an 308 avant notre ère, 235 ans après la mort du Bouddha, dans la dix-septième année du règne du fameux roi Asoka, dont les édits existent encore, gravés sur des rochers dans différentes parties de l'Inde. Il y a dans ces inscriptions d'Asoka des leçons qui pourraient être lues avec fruit par nos propres missionnaires, quoiqu'elles datent de plus de deux mille ans. Voici comment Asoka s'exprime dans un édit gravé sur la pierre à Girnar, à Dhauli et à Kapurdigiri :

« Piyadasi, le roi chéri des dieux, désire que les ascètes de toutes les croyances puissent résider en tous lieux. Tous ces ascètes indistinctement font profession de garder l'empire qu'on doit exercer sur soi-

(1) *Mahavanso*, publié par G. Turnour, Ceylan, 1837, p. 71.

même, et de conserver la pureté de l'âme. Mais les hommes ont des opinions et des penchants différents. »

Ailleurs il dit :

« On ne doit honorer que sa propre croyance, mais il ne faut jamais décrier la croyance des autres hommes. C'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des circonstances où la croyance d'autrui doit être honorée. En agissant ainsi, on fortifie sa propre croyance et on vient en aide à la croyance des autres. Celui qui agit différemment affaiblit sa croyance personnelle et nuit à la croyance d'autrui. »

Les personnes qui n'ont pas le temps de lire les gros volumes dans lesquels sont publiées les recherches d'Eugène Burnouf sur le bouddhisme, son *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, et sa traduction du *Lotus de la bonne Loi,* ces personnes, dis-je, trouveront des détails très-intéressants et très-clairement exposés sur ces conciles, ces édits et ces missions, ainsi qu'une esquisse de l'histoire générale du bouddhisme, dans un ouvrage récent de Mme Speir, *Life in ancient India*, « La vie dans l'Inde ancienne. »

Le bouddhisme s'est propagé au sud jusqu'à Ceylan, au nord dans le Kachemire, les régions himalayennes, le Tibet et la Chine. Les Annales chinoises nous montrent un missionnaire bouddhiste pénétrant dans l'Empire du Milieu dès l'an 217 avant notre ère (1);

(1) Voir Abel Rémusat, *Fo-koue-ki*, p. 41, et la préface de M. Landresse, p. XXXVIII.

et vers l'an 120 avant J.-C. un général chinois, après avoir défait les tribus barbares au nord du désert de Gobi, rapporta comme trophée une statue d'or, la statue du Bouddha (1). Ce ne fut cependant qu'en l'an 65 de notre ère que l'empereur Ming-ti reconnut officiellement le bouddhisme comme troisième religion de l'État (2). Depuis lors il a eu constamment, dans le Céleste-Empire, les mêmes honneurs que les doctrines de Confucius et de Lao-tseu ; et c'est seulement dans ces derniers temps que ces trois religions reconnues ont eu à redouter une rivale nouvelle dans la religion du chef des rebelles.

Après l'introduction du bouddhisme en Chine, le premier soin de ses missionnaires fut de traduire en chinois les livres sacrés, composés originairement en sanscrit. Nous lisons que l'empereur Ming-ti, de la dynastie des Han, envoya dans l'Inde Tsaï-in et d'autres hauts fonctionnaires, pour y étudier la doctrine du Bouddha (3). Ils rencontrèrent deux savants Bouddhistes, Matânga et Tchou-fa-lan, qu'ils engagèrent à se rendre en Chine avec eux, et qui traduisirent plus tard en chinois quelques-uns des ouvrages bouddhiques les plus importants. Le style dans lequel est rédigé en sanscrit le *Lalita-Vistara* (4), et les formes gram-

(1) *Fo-koue-ki*, p. 41.

(2) *Lalita-Vistara*, par E. Foucaux, p. XVII, note de M. Stanislas Julien.

(3) *Lalita-Vistara*, p. 17.

(4) Deux parties du texte sanscrit ont été publiées dans la *Bibliotheca Indica*.

maticales qu'on y rencontre avaient fait supposer aux indianistes que cet ouvrage appartenait à une époque relativement moderne de la littérature indienne : il faudra désormais le regarder comme antérieur à notre ère, s'il est vrai, ainsi que l'affirment les sinologues, que cette *Vie du Bouddha* fut traduite du sanscrit en chinois, comme un des livres canoniques du bouddhisme, dès l'an 76 de l'ère vulgaire. Le même ouvrage fut aussi traduit en tibétain ; et l'édition de cette version tibétaine, publiée à Paris avec une traduction française par M. É. Foucaux, à qui nous devons le premier texte tibétain imprimé en Europe, fait le plus grand honneur à ce savant distingué et au gouvernement qui protège ces études de la manière la plus libérale et la plus éclairée.

Les rapports intellectuels entre la péninsule indienne et l'Asie septentrionale continuèrent sans interruption durant bien des siècles. Des généraux et des magistrats furent chargés par le gouvernement chinois de visiter l'Inde, d'où ils devaient rapporter des descriptions géographiques et statistiques de cette contrée, et des mémoires sur son état politique. Outre ces envoyés officiels, de nombreux pèlerins franchirent les monts Himalaya, attirés par le désir d'étudier la Loi dans le pays qui en avait été le berceau. Ce fut environ trois cents ans après la reconnaissance publique du bouddhisme par l'empereur Ming-ti que le grand flot des pèlerins chinois commença de se porter vers l'Inde. La plus ancienne relation de ces voyages

qui nous soit parvenue est celle de Fa-hien, qui visita l'Inde vers la fin du quatrième siècle. Son Mémoire a été traduit par Rémusat, mais M. Stanislas Julien nous en promet une version nouvelle et plus correcte. Après Fa-hien, nous avons les voyages de Hoeï-seng et de Song-yun, envoyés dans l'Inde, en 518, par ordre de l'impératrice, pour chercher des livres sacrés et des reliques. Puis viennent les *Mémoires sur les contrées occidentales*, rédigés en l'an 648 par Hiouen-thsang, et formant douze livres, dont nous possédons déjà les huit premiers, traduits par M. Stanislas Julien. Nous avons lieu d'espérer que la traduction des quatre derniers livres ne tardera pas à paraître (1). Après Hiouen-thsang, les principaux ouvrages des pèlerins chinois sont les *Itinéraires des cinquante-six religieux*, ouvrage rédigé vers l'an 730 de J.-C., et l'*Itinéraire du voyage de Khi-nie,* qui visita l'Inde en 964, à la tête de trois cents Samanéens. L'Inde fut pour un temps la Terre-Sainte des Chinois. C'est là que le Maître de la Loi avait vécu et était mort. Là se trouvaient les monuments rappelant les principaux événements de sa vie, les temples où l'on pouvait vénérer ses reliques, les monastères où la tradition conservait d'âge en âge le souvenir de ses paroles et de ses actions. Là aussi se trouvaient les livres où sa doctrine était exposée dans toute sa pureté première, et les écoles

(1) Le tome IIe des *Mémoires* de Hiouen-thsang a été publié depuis.

où l'on pouvait le mieux étudier les différentes hérésies qui s'étaient produites avec le temps.

L'Inde ayant toujours été dépourvue de toute littérature historique, ces relations de voyages, composées par les pèlerins et les envoyés chinois, ont une importance extrême à cause des renseignements qu'elles fournissent sur l'histoire sociale, politique et religieuse de ce pays, depuis le commencement de notre ère jusqu'au temps de l'invasion musulmane. On a compris de bonne heure tout le parti qu'on pouvait tirer des auteurs mahométans, pour l'histoire de l'Inde pendant le moyen âge; et dans un mémoire récemment publié par M. Reinaud, le savant français le plus versé dans la littérature arabe, se trouvent réunis des matériaux nouveaux et importants, doublement précieux pour l'Inde, où jamais aucun historien ni annaliste indigène n'a rédigé un récit des événements accomplis dans son pays. On connaissait l'existence de documents semblables en chinois, et d'éminents savants, tels que Humboldt, Biot et autres, avaient constamment réclamé une traduction des plus anciens Mémoires écrits par les pèlerins chinois; néanmoins il semblait presque que sur ce point notre curiosité dût n'être jamais satisfaite. La France est le seul pays où les études chinoises aient jamais été florissantes, et ce fut un sinologue français, Abel Rémusat, qui entreprit enfin de traduire la Relation d'un de ces pèlerins. Rémusat mourut avant d'avoir pu faire paraître sa traduction

des voyages de Fa-hien. Cette traduction, publiée par les soins de M. Landresse, resta longtemps sans être suivie d'aucun travail du même genre. L'ouvrage ne répondait pas d'ailleurs à tout ce qu'on pouvait attendre de l'éminent orientaliste qui en était l'auteur. La plupart des noms propres, les noms de pays, de villes, de montagnes et de rivières, les titres de livres, et tous les termes sacramentels de la phraséologie bouddhique étaient tellement défigurés dans la transcription ou la traduction de l'auteur chinois, qu'il devenait souvent impossible d'en découvrir la forme originale.

L'alphabet chinois n'a jamais été fait pour représenter le son des mots. C'était dans l'origine un système symbolique, chaque mot ayant son propre représentant graphique. Il n'eût pas été possible d'écrire le chinois d'une autre manière. En effet, le chinois est une langue monosyllabique. Aucun mot ne peut se composer de plus d'une consonne et d'une voyelle, les diphthongues et les voyelles nasales étant comprises dans la catégorie des voyelles simples. Le nombre possible des mots est donc extrêmement restreint, et le chinois ne possède que quatre cent cinquante sons significatifs. Aucune langue ne saurait se contenter d'un vocabulaire aussi pauvre, et en chinois, comme dans les autres idiomes monosyllabiques, chaque mot avait beaucoup de sens divers, suivant qu'il était prononcé avec des intonations ou des accents différents. Le nombre total des

mots, ou plutôt des idées, que renferme le dictionnaire classique, s'élève, dit-on, à quarante-trois mille quatre cent quatre-vingt-seize. Une représentation graphique du son des mots aurait donc été parfaitement inutile, et il était absolument nécessaire d'avoir recours à une écriture symbolique complétée par l'introduction de signes déterminatifs. Presque tout l'énorme dictionnaire du chinois (au moins les vingt-neuf trentièmes) se compose de signes combinés, dont une partie indique le son général, et l'autre la signification particulière. Avec un pareil système graphique, il était possible de représenter le chinois, mais impossible de rendre le son ou la signification des mots de toute autre langue. En outre, quelques-uns des sons les plus ordinaires, tels que *r*, *b*, *d* et *a* bref, sont inconnus en chinois.

Comment donc les traducteurs chinois des livres indiens devaient-ils faire pour figurer dans leur langue les noms propres sanscrits? Le système le plus rationnel eût été de choisir autant de signes chinois qu'il y avait de lettres sanscrites, et d'exprimer toujours une seule et même lettre sanscrite par un seul et même caractère chinois. Si l'intelligence chinoise ne pouvait pas s'élever à la conception d'une consonne sans voyelle, ou d'une voyelle sans consonne, les interprètes auraient au moins dû exprimer toujours un même son syllabique en sanscrit par un seul et même caractère syllabique en chinois. C'est là le système adopté aujourd'hui par les Chinois,

quand ils se trouvent dans la nécessité d'écrire des noms propres européens. Au lieu de s'assujettir à une loi commune et d'adopter un même alphabet harmonique, chaque traducteur semble avoir choisi à son gré et presque au hasard les signes qu'il voulait employer pour figurer les sons des mots sanscrits. Il en résulte que chaque transcription d'un mot sanscrit par les Bouddhistes chinois est une énigme dont l'explication échappe à l'esprit le plus pénétrant. Qui aurait jamais pu deviner que *Fo-to,* ou plus fréquemment *Fo,* est mis pour Bouddha, *Ko-lo-keou-lo* pour Râhula, fils du Bouddha, *Po-lo-naï* pour Bénarès, *Heng-ho* pour Gange, *Niepan* pour Nirvâna, *Chamen* pour Sramana, *Feïto* pour Véda, *Tcha-li* pour Kshattriya, *Siu-to-lo* pour Sûdra, *Fan* ou *Fan-lon-mo* pour Brahma? Quelquefois, il est vrai, les Chinois essayaient de donner, outre la représentation phonétique des mots sanscrits, une traduction du sens de ces mots. Mais la traduction de noms propres est toujours une chose fort délicate et scabreuse, et il fallait être familier avec la littérature sanscrite et bouddhique pour pouvoir restituer, à l'aide de traductions tronquées, la forme originale des noms propres que les interprètes avaient voulu rendre. Si nous rencontrions dans une version chinoise de Thucydide un personnage appelé « Conducteur du peuple, » nous pourrions conjecturer que la forme grecque de son nom avait été *Démagogos* ou *Laoégos,* aussi bien que *Agésilaos.* Quand le nom de la ville

de *S*ravasti était écrit *Che-weï,* qui signifie en chinois « (où) l'on écoute, » il fallait une sagacité peu commune pour rapprocher du mot chinois le nom sanscrit *S*ravasti, dérivé de *S*ravas « ouïe » ou « renommée » (grec κλέος, latin *cluo*), et pour deviner que le traducteur avait voulu rendre par *Che-weï* la signification étymologique de *S*ravasti. Outre ces noms de lieux et de rivières, de rois et de saints, il y avait toute l'étrange terminologie bouddhique, dont aucun dictionnaire ne donne une explication satisfaisante. Comment les meilleurs sinologues pouvaient-ils savoir que les mots qui signifient ordinairement « ombre obscure » étaient pris comme des termes techniques pour désigner le Nirvâ*n*a ou l'absorption au sein de l'absolu; que « revenir-pureté » avait le même sens (1), et que la même idée était encore rendue par une phrase qui signifierait littéralement en chinois vulgaire « transporter-figure-passer outre-siècle? » Un monastère est appelé « origine-porte, » au lieu de « noir-porte. » La voix du Bouddha est appelée « la voix du dragon, » et sa doctrine « la porte des expédients. »

Quelque longs que puissent paraître ces détails, ç'a été presque un devoir pour nous de ne pas les abréger, afin de donner une idée des difficultés contre lesquelles M. Stanislas Julien a dû lutter. Le public ne prodigue pas ses encouragements aux orientalistes.

(1) *Mémoires sur les contrées occidentales*, par Hiouen-thsang, tome Ier, p. XVI.

Peu de gens s'intéressent à leurs travaux, et la plupart de ceux qui s'y intéressent acceptent simplement les résultats acquis, sans pouvoir comprendre au prix de quels labeurs ces résultats ont été obtenus. Beaucoup de personnes, qui ont lu la traduction des inscriptions cunéiformes, sont bien aises assurément de posséder les annales authentiques et contemporaines du règne de Darius et de Xerxès. Mais si elles pouvaient se rendre compte de la méthode par laquelle des savants comme Grotefend, Burnouf, Lassen et Rawlinson sont parvenus à déchiffrer ces antiques archives, elles verraient que la découverte de l'alphabet, de la langue, de la grammaire et du sens des inscriptions achéménides mérite d'être placée au même rang que les découvertes d'un Képler, d'un Newton ou d'un Faraday. De même, la traduction d'un livre chinois en français ne paraît pas être une entreprise bien laborieuse; et cependant il a fallu à M. Stanislas Julien, quoique reconnu depuis longtemps pour le premier sinologue de l'Europe, vingt années d'un travail incessant avant qu'il se soit trouvé suffisamment préparé pour donner une traduction des « Voyages de Hiouen-thsang. » Il fut obligé d'apprendre le sanscrit, qui n'est pas une langue des plus faciles, et d'étudier la littérature bouddhique en sanscrit, en pâli, en tibétain, en mongol et en chinois. Il dut faire de longues listes de tous les noms propres se rattachant au bouddhisme, et soumettre tous ces mots à l'analyse la plus minutieuse avant

d'établir sur des bases certaines son alphabet harmonique. Ce n'est qu'après ce long travail préalable qu'il put enfin résoudre les difficultés de la tâche dont il s'était chargé.

La plupart de nos lecteurs se rappellent l'intérêt excité il y a quelques années par les voyages de MM. Huc et Gabet, encore que ces deux hardis missionnaires eussent été forcés de renoncer à leur intention première, qui avait été de pénétrer dans l'Inde par la Chine et le Tibet, et qu'on ne leur eût pas permis de dépasser la fameuse capitale de Lhassa. Si l'on considère donc qu'un autre voyageur avait parcouru la même route douze siècles plus tôt ; qu'il avait réussi à franchir les montagnes et les déserts qui séparent la Chine de l'Inde ; qu'il avait visité les principales villes de la presqu'île indienne à une époque où nul écrivain, soit indigène, soit étranger, ne fournit sur l'Inde le moindre renseignement ; qu'il avait appris le sanscrit et réuni une grande collection d'ouvrages bouddhiques ; qu'il avait soutenu des discussions publiques sur les matières religieuses contre les philosophes et les prêtres les plus célèbres de son temps ; qu'il avait traduit du sanscrit en chinois les principaux ouvrages de la littérature bouddhique, et rédigé une relation de ses voyages, qui se trouvait dans les bibliothèques de la Chine, non pas en manuscrit, mais imprimée, on comprendra sans peine avec quelle impatience la traduction d'un ouvrage aussi important était attendue

par tous ceux qu'intéressaient l'histoire ancienne de l'Inde et l'étude du bouddhisme.

Le nom de Hiouen-thsang avait été prononcé pour la première fois en Europe par Abel Rémusat et Klaproth. Ils avaient découvert des fragments de sa relation dans un ouvrage chinois intitulé le *Pien-i-tien* (ou Mémoires sur les pays et les peuples étrangers). Rémusat écrivit en Chine pour tâcher de se procurer une édition complète de l'ouvrage de Hiouen-thsang; mais il lui fut répondu par Morrison que l'ouvrage était épuisé. Cependant les quelques fragments publiés par Rémusat à la suite de sa traduction du *Fo-koue-ki* avaient fait sensation dans le monde des orientalistes. M. Stanislas Julien obtint, en 1838, d'un missionnaire lazariste voyageant dans l'intérieur de la Chine, l'édition impériale de *Hiouen-thsang ;* et aujourd'hui, après de longues années d'études, il vient de publier la première partie de sa traduction. S'il y a peu de personnes qui sachent apprécier la difficulté d'un travail comme celui de M. Stanislas Julien, c'est un devoir pour elles de proclamer hautement la reconnaissance qui lui est due ; mais la meilleure manière de le louer serait peut-être de dire (ce qui est la simple vérité) que, dans une branche des études où n'existent ni monopoles, ni priviléges, M. Stanislas Julien est, de l'aveu général, le seul homme de l'Europe capable de produire les volumes que nous avons en ce moment devant nous.

Nous consacrerons le reste de cet essai à une es-

quisse rapide de la vie et des voyages de Hiouen-thsang. Il naquit en Chine, dans la ville de Tchin-Lieou, à une époque où l'empire était bouleversé par des révolutions sanglantes. Son père avait refusé les fonctions publiques qu'on lui avait offertes, afin de se consacrer tout entier à l'étude et à l'éducation de ses quatre enfants. Deux d'entre eux se distinguèrent de très-bonne heure : c'étaient l'un des aînés et le plus jeune, Hiouen-thsang, le futur voyageur et théologien. Fort jeune encore, l'enfant fut envoyé dans un couvent bouddhique, où il fut initié à la lecture et à l'étude des livres sacrés, sous la direction de son second frère ; et à l'âge de treize ans il fut admis au nombre des religieux. Pendant les sept années suivantes, le jeune novice voyagea avec son frère de ville en ville, afin de profiter des leçons des maîtres les plus célèbres. Les horreurs de la guerre vinrent souvent interrompre ses paisibles travaux, et le forcèrent à chercher un refuge dans les provinces les plus éloignées de l'empire. A l'âge de vingt ans accomplis, il reçut « le complément des règles monastiques, » c'est-à-dire l'ordination ; et déjà la renommée de sa science s'était répandue au loin. Il avait approfondi les principaux livres canoniques du bouddhisme, le système de morale et de métaphysique, les ouvrages qui contenaient la vie et les prédications du Bouddha ; et il était versé dans les doctrines de Confucius et de Lao-tseu. Cependant son esprit était agité par des doutes qu'il s'efforçait constamment d'éclaircir. Durant six

années il poursuivit ses études dans les principales écoles de la Chine, et souvent, dans les couvents où il venait pour apprendre, on le priait d'expliquer lui-même aux religieux les livres sacrés. Enfin, quand il reconnut que personne, même parmi les docteurs les plus éminents, ne pouvait lui donner les lumières dont il avait besoin, il forma la résolution de se rendre dans l'Inde. Il connaissait les ouvrages des pèlerins qui avaient déjà visité ce pays, tels que Fa-hien et autres. Il savait qu'il trouverait dans l'Inde les originaux de ces ouvrages dont la traduction chinoise avait laissé tant de points obscurs qui jetaient le trouble dans son esprit.

Quoiqu'il connût tous les dangers du voyage, il se dit que « puisque *Fa-hien* et *Tchi-yen* avaient pu aller chercher la loi pour servir de guide aux hommes et faire leur bonheur, le devoir d'une grande âme était de les imiter et de les suivre. » De concert avec plusieurs religieux, il adressa une requête à l'empereur, le priant d'autoriser leur départ pour l'Inde. Cette demande ayant été refusée, ses compagnons n'osèrent pas persévérer dans leur dessein ; mais Hiouen-thsang ne se laissa pas abattre. Il se rappela un rêve que sa mère lui avait raconté autrefois : au moment de la naissance de son fils, elle avait rêvé qu'il partait pour l'occident, afin d'aller chercher la Loi. Lui-même s'était vu en songe transporté dans des régions inconnues. Comme il avait depuis longtemps renoncé à tous les attachements terrestres, il

résolut de braver tous les dangers, et de risquer sa vie pour le seul objet qui lui semblât vraiment digne d'occuper les pensées et le cœur de l'homme.

Il se rendit sur les bords du fleuve Jaune, le Hoang-ho, au lieu qui était le rendez-vous général des caravanes partant pour l'Inde. Bien que le gouverneur du pays eût donné des ordres sévères pour empêcher qu'on passât la frontière, le jeune religieux, avec l'assistance de ses coreligionnaires, parvint à tromper la vigilance des douaniers. Des espions furent envoyés à sa poursuite ; mais le gouverneur fut si frappé de la franchise de ses aveux et de la fermeté de sa résolution, qu'il déchira lui-même la pièce officielle de son signalement et lui envoya deux de ses disciples pour le conduire secrètement vers l'ouest. Ces deux novices le quittèrent bientôt, et Hiouen-thsang se trouva seul, sans ami et sans guide. Il eut recours à de ferventes prières pour obtenir les forces qui lui étaient nécessaires.

Le lendemain matin, un jeune homme des pays barbares vint s'offrir à lui pour lui servir de guide. Cet inconnu l'accompagna fidèlement pendant quelques jours, mais l'abandonna à l'entrée du désert. Il restait encore cinq tours à signaux qu'il fallait passer, et Hiouen-thsang n'avait pour se guider dans le désert des sables arides que les traces de chevaux et des monceaux d'ossements. Il chemina péniblement sur cette triste route ; et quoique assailli par les visions du mirage, il arriva près de la première tour. Ici il

fut aperçu par les sentinelles, et peu s'en fallut que leurs flèches ne missent fin à tous ses projets et à sa vie. Mais il parvint à se faire connaître, et le commandant du poste, très-zélé bouddhiste, lui offrit l'hospitalité et lui donna des recommandations pour le commandant de la station suivante, rempli, disait-il, de bons sentiments et, de plus, son proche parent.

Hiouen-thsang continua pendant quelque temps sa route sans aventure fâcheuse ; mais on le prévint que les gardiens de la dernière tour étaient des hommes intraitables et violents, et il dut faire un long détour pour les éviter. Il entra alors dans un autre désert, où il n'y avait ni oiseaux, ni quadrupèdes, ni eau, ni pâturages, et il s'y égara. Pour comble de malheur, l'outre dans laquelle il portait sa provision d'eau s'échappa de ses mains, et tout le contenu se répandit à terre. Il sentit alors son courage fléchir, et il eut la pensée de revenir sur ses pas. Il commença même à retourner en arrière ; mais bientôt il s'arrêta. « Dans l'origine, dit-il, j'ai juré, si je n'arrive point dans le *Thien-tchou* (l'Inde), de ne jamais faire un pas pour retourner dans l'Orient (en Chine). Maintenant, pourquoi suis-je venu ici ? J'aime mieux mourir en allant vers l'occident que de retourner dans l'est pour y vivre ! » Quatre nuits et cinq jours, il erra dans ce désert, tourmenté par une soif brûlante, sans une goutte d'eau pour humecter sa gorge ou ses lèvres. Pour soutenir ses forces, il n'avait que ses prières ; et quelles étaient ces prières? des textes pris

dans des livres qui enseignaient qu'il n'y avait ni Dieu, ni Créateur, ni création, — rien, excepté l'esprit, plongé sans cesse dans des rêveries sur lui-même. C'est en vérité chose merveilleuse de voir comment, dans l'atmosphère la plus appauvrie, l'étincelle divine continue encore à briller et à répandre la chaleur et la lumière dans les froides ténèbres du cœur humain.

Fortifié par la prière, Hiouen-thsang se remit en route, et après quelque temps il arriva au bord d'un grand lac. Il était dans le pays des Tartares Oïgours. Là, un accueil empressé, et même trop empressé, l'attendait. Un des khans tartares, apprenant son arrivée, envoya des messagers l'inviter à venir dans son palais, et le pressa vivement de se fixer auprès de lui pour instruire ses sujets dans la foi bouddhique. Hiouen-thsang eut beau protester qu'il était venu dans l'ouest par amour pour la Loi, et que, comme il n'était pas encore en possession de la Loi, il lui était impossible de s'arrêter au milieu de son entreprise. Le khan le menaça de le retenir de force, s'il ne voulait pas céder à sa volonté. Mais Hiouen-thsang resta inébranlable dans sa résolution. « Le roi, dit-il, ne pourra retenir que mon corps; il n'a aucun pouvoir sur mon esprit et ma volonté. » A partir de ce moment, il refusa toute nourriture, pour mettre fin à sa vie. C'était le θανοῦμαι καὶ ἐλευθερήσομαι de l'Apôtre. Pendant trois jours, il ne voulut toucher aucun aliment. Enfin le roi, effrayé des suites de sa rigueur, offrit ses excuses au pauvre

religieux et le laissa libre d'aller où bon lui semblerait. Il lui fit seulement promettre de passer par son royaume à son retour en Chine, et de s'y arrêter pendant trois ans.

Hiouen-thsang resta encore un mois dans le pays de Kao-tch'ang, faisant tous les jours des conférences pieuses auxquelles assistaient le roi, la reine et toutes les personnes de leur cour; puis il continua son voyage, accompagné d'une escorte nombreuse, et emportant des lettres de recommandation pour vingt-quatre princes dont la petite caravane devait traverser les territoires. Son itinéraire peut être indiqué par une ligne passant par la contrée appelée aujourd'hui la Dzoungarie, par les monts Monsour-dabaghan, la partie septentrionale du Belour-tag, la vallée de l'Iaxarte, la Bactriane et le Kaboulistan.

Nous ne pouvons le suivre dans tous les pays qu'il traversa, quoique le récit de ses aventures soit très-intéressant, et qu'il donne des renseignements très-importants sur les populations qu'il visita. Voici la description de la Montagne de glace (dans la chaîne des monts Monsour-dabaghan), que nous lisons à la page 53 de la Biographie de Hiouen-thsang :

« Cette montagne est fort dangereuse, et son sommet s'élève jusqu'au ciel. Depuis le commencement du monde, la neige s'y est accumulée et s'est changée en blocs de glace qui ne se fondent ni au printemps ni en été. Des nappes dures et brillantes se déroulent à l'infini et se confondent avec les nuages. Si on y

dirige ses regards, on est ébloui de leur éclat. On rencontre des pics glacés qui s'abaissent, en travers, sur les côtés de la route, et dont les uns ont jusqu'à cent pieds de hauteur, et les autres plusieurs dizaines de pieds de largeur. Aussi ne peut-on traverser ceux-ci sans difficulté, ni gravir ceux-là sans péril. Ajoutez à cela des rafales de vent et des tourbillons de neige, dont on est assailli à chaque instant; de sorte que, même avec des souliers doublés et des vêtements garnis de fourrures, on ne peut s'empêcher de trembler de froid. Lorsqu'on veut manger ou dormir, on ne rencontre nul endroit sec où l'on puisse se reposer. »

Pendant les sept jours que dura le passage de ces montagnes, Hiouen-thsang perdit treize ou quatorze de ses compagnons, morts de faim et de froid.

Ce qu'il y a de plus important dans cette première partie des *Voyages* du pèlerin chinois, c'est que nous y trouvons la preuve du haut degré de civilisation auquel étaient arrivées, du temps de Hiouen-thsang, les peuplades de l'Asie centrale. On s'était accoutumé graduellement à croire à l'antique civilisation de l'Égypte, de Babylone, de la Chine et de l'Inde; mais maintenant que nous trouvons les hordes de la Tartarie possédant, au VIIe siècle de notre ère, les principaux arts et les principales institutions d'une société avancée, il nous faudra bientôt supprimer entièrement ce mot de *barbares*. La théorie de M. Oppert, attribuant à une race touranienne ou scythique l'invention des caractères cunéiformes et une civilisa-

tion antérieure à celle de Babylone et de Ninive, paraîtra désormais beaucoup moins improbable qu'on ne l'avait jugée d'abord ; car, entre cette période de leur histoire et de leur littérature, qu'on peut appeler la période cunéiforme, et l'époque de la visite de Hiouen-thsang, aucun mouvement n'avait porté chez ces peuples de nouveaux éléments de civilisation.

Dans le royaume d'Okini, sur la frontière occidentale de la Chine, Hiouen-thsang trouva un commerce florissant, l'usage de la monnaie d'or, d'argent et de cuivre, un alphabet tiré du sanscrit, et des couvents où de nombreux religieux étudiaient les principaux ouvrages du bouddhisme. En allant plus avant, il rencontra des mines en cours d'exploitation, et des pays où l'agriculture était en honneur, où l'on cultivait toutes sortes de fruits, les poires, les pommes, les pêches, les amandes, le raisin et les grenades, ainsi que le riz et le froment. Les habitants portaient des vêtements de soie et de laine. Dans les principales villes, il y avait des musiciens qui jouaient de la flûte et de la guitare. Le bouddhisme était la religion dominante dans cette région, mais on y trouvait aussi des traces d'un culte plus ancien, le culte du feu, l'antique religion de la Bactriane. La contrée tout entière était couverte d'écoles, de couvents, de monuments et de statues. Samarkand était, dans ces temps anciens, une sorte d'Athènes, et toutes les tribus voisines tâchaient de se modeler sur ses habitants. Balkh, l'antique capitale de la Bactriane, bâtie

sur les bords de l'Oxus, était encore une cité importante, bien fortifiée, et remplie d'édifices religieux. Les détails minutieux que donne notre voyageur sur la circonférence exacte des villes, sur le nombre de leurs habitants, sur les productions du sol et sur les articles de commerce, prouvent bien qu'il raconte ce qu'il avait lui-même vu et entendu. Voici donc qu'on ouvre devant nous une nouvelle page de l'histoire du monde; voici qu'on nous signale de nouvelles ruines, où des fouilles récompenseraient les recherches d'un Layard.

Mais il faut nous hâter. Notre voyageur, ainsi que nous l'avons dit, était entré dans l'Inde par le Kaboul. Peu de temps avant d'arriver à Pou-lou-cha-pou-lo (en sanscrit Purushapura), le Peshawer moderne, Hiouen-tsang entendit parler d'une caverne extraordinaire où jadis le Bouddha avait converti le roi des dragons, et où il avait promis à son nouveau disciple de lui laisser son ombre, afin que si jamais les mauvais instincts de sa nature de dragon cherchaient à reprendre leur empire, la vue de ces traits vénérés lui rappelât ses serments. Le Bouddha avait tenu sa promesse, et la caverne du dragon devint, par la suite, un célèbre pèlerinage. Notre voyageur apprit que les chemins conduisant à cette grotte étaient extrêmement dangereux, et qu'ils étaient infestés de brigands. On ajouta que depuis deux ou trois ans on n'avait vu revenir presque aucun des pèlerins qui avaient voulu la visiter. Mais Hiouen-thsang répondit

à ceux qui l'avertissaient du péril : « Il serait difficile (1), même pendant cent mille *Kalpas,* de rencontrer une seule fois la véritable ombre du Bouddha ; comment pourrais-je être arrivé jusqu'ici sans aller l'adorer ? » Il se sépara donc de ses compagnons, et, après de vains efforts pour se procurer un guide, il rencontra enfin un jeune garçon qui le conduisit à une ferme appartenant à un couvent du voisinage. Là il trouva un vieillard, qui consentit à lui montrer le chemin.

A peine s'étaient-ils mis en route, qu'ils furent attaqués par cinq brigands. Hiouen-thsang ôta son bonnet et laissa voir son habit de religieux. « Maître, lui dit un des brigands, où allez-vous ? » — « Je désire, répondit Hiouen-thsang, aller adorer l'ombre du Bouddha. » — « Maître, reprit son interlocuteur, n'avez-vous pas entendu dire que ces lieux sont infestés de brigands ? » — « Les brigands sont des hommes, répliqua Hiouen-thsang. Maintenant que je vais adorer le Bouddha, quand les chemins seraient remplis de bêtes féroces, je marcherais sans crainte ; à plus forte raison ne dois-je pas avoir peur de vous, qui êtes des hommes dont le cœur est doué de pitié. » Les brigands furent touchés de ces paroles, et ouvrirent leur cœur à la foi.

Après ce petit incident, Hiouen-thsang se remit en route avec son guide. Il franchit un ruisseau qui

(1) *Histoire de la vie de Hiouen-thsang,* p. 79.

coulait entre deux rochers élevés. Dans un des rochers se trouvait une porte par laquelle il pénétra dans la grotte. Dans l'intérieur tout était ténébreux, et il ne put rien apercevoir. « Maître, lui dit le vieillard, entrez tout droit devant vous. Quand vous aurez touché la paroi orientale, faites cinquante pas en arrière et regardez juste à l'est: c'est là que réside l'ombre. » Hiouen-thsang suivit les instructions du vieillard, et fit cent salutations, mais il ne vit rien. Alors il se reprocha amèrement ses fautes passées; il pleura, et s'abandonna au désespoir, parce que l'ombre du Bouddha ne voulait pas lui apparaître. Enfin, après bien des prières et bien des invocations, il vit apparaître sur le mur oriental une faible lueur, large comme le vase de terre dans lequel les religieux bouddhistes ont coutume de faire cuire leur nourriture. Mais cette lueur s'éteignit à l'instant. Il recommença à prier, pénétré de joie et de douleur, et, de nouveau, il vit une lumière, qui s'évanouit comme un éclair. Alors, dans un transport de piété et d'amour, il jura de ne point quitter cet endroit avant d'avoir vu l'ombre de l'*Honorable du siècle*. Après qu'il eut fait deux cents nouvelles salutations, la caverne fut soudain inondée de lumière, et l'ombre du Bouddha, d'une blancheur éclatante, se dessina majestueusement sur le mur, comme lorsque les nuages s'entr'ouvrent et laissent apercevoir tout à coup l'image merveilleuse de la *montagne d'or*. Un éclat éblouissant éclairait les contours de la face

divine. Hiouen-thsang, ravi en extase, contempla longtemps l'objet sublime et incomparable de son admiration... Lorsqu'il eut contemplé assez longtemps ce prodige, il ordonna de loin à six hommes d'entrer dans la caverne, et d'y allumer du feu pour brûler des parfums. Quand le feu fut allumé, l'ombre du Bouddha disparut. Hiouen-thsang donna l'ordre d'éteindre le feu, et la vision reparut. Parmi les six hommes, cinq purent la voir, mais le sixième ne vit rien. Le vieillard qui avait servi de guide fut émerveillé, quand Hiouen-thsang lui raconta ce dont il avait été témoin. « Maître, lui dit-il, sans la sincérité de votre foi et l'énergie de vos vœux, vous n'auriez pu voir un tel prodige. »

Tel est le récit que nous lisons dans l'*Histoire de la vie de Hiouen-thsang,* écrite par deux de ses disciples. Mais nous devons dire, à l'honneur de notre pèlerin, que dans le *Si-yu-ki,* qui contient la relation rédigée par lui-même, l'histoire est racontée d'une manière différente. La description de la caverne est faite en termes presque identiques, mais voici ce qu'ajoute l'auteur (1): « Jadis on y voyait l'ombre du Bouddha, radieuse comme sa figure naturelle, et offrant tous les signes de la beauté; on eût dit le Bouddha vivant. Depuis les siècles derniers, on ne la voit plus complétement. Quoiqu'on en aperçoive quelque chose, ce n'est qu'une ressemblance faible

(1) *Mémoires sur les contrées occidentales,* I, p. 99.

et douteuse. Lorsqu'un homme prie avec une foi sincère, et qu'il a reçu (d'en haut) une impression secrète, il la voit clairement ; mais il ne peut jouir longtemps de sa vue. »

De Peshawer, le théâtre de ce prodige extraordinaire, Hiouen-thsang se rendit dans le Kachemire, parcourant les principales villes de l'Inde centrale, et arriva enfin dans le Magadha, la Terre Sainte des Bouddhistes. Il y séjourna cinq ans, consacrant tout son temps à l'étude du sanscrit et de la littérature bouddhique, et visitant tous les lieux sanctifiés par les souvenirs du passé. Il traversa alors le Bengal, et se dirigea vers le sud, dans l'intention d'aller à Ceylan, siége principal du bouddhisme. Obligé de renoncer à ce dessein parce que l'île était alors en proie à la guerre civile et à la famine, il continua ses explorations sur le continent. Il traversa la Péninsule de l'est à l'ouest, remonta la côte du Malabar, arriva jusqu'à l'Indus, et après de nombreuses excursions pour voir les lieux les plus intéressants du nord-ouest de l'Inde, il revint dans le Magadha, pour y passer, dans la société des amis qu'il y avait laissés, quelques-unes des années les plus heureuses de sa vie. Nous pouvons suivre son itinéraire sur la carte qui a été dressée avec une habileté consommée par M. Vivien de Saint-Martin. Enfin, il fut obligé de retourner en Chine, et, traversant le Penjab, le Kaboulistan et la Bactriane, il arriva sur les bords de l'Oxus, dont il remonta le cours presque jusqu'à

ses sources sur le plateau de Pamir. Il résida quelque temps dans les trois villes principales du Turkistan, Khasgar, Yarkand et Khoten ; et, après seize années de voyages, de dangers et d'études, il se retrouva encore une fois dans son pays natal. Sa réputation l'y avait précédé; et le pauvre pèlerin, qui avait eu autrefois tant de peine à se soustraire à la poursuite des espions et des soldats du gouvernement impérial, fut maintenant reçu avec des honneurs publics par l'empereur lui-même.

Son entrée dans la capitale fut comme un triomphe. Les rues étaient jonchées de fleurs, et ornées de tapisseries et de bannières. Les magistrats, suivis d'une nombreuse escorte de soldats, allèrent le recevoir, et tous les religieux de la ville se rendirent en procession solennelle à sa rencontre.

Voici la curieuse énumération des trophées qui ornaient ce triomphe et qui étaient portés par un grand nombre de chevaux : 1° Cent cinquante grains des cendres du Bouddha ; 2° une statue d'or du grand Maître de la Loi ; 3° une autre statue du Bouddha, sculptée en bois de sandal ; 4° une statue en bois de sandal, représentant le Bouddha au moment où il descend du ciel ; 5° une statue d'argent du Bouddha, semblable à celle qui le représentait expliquant *La fleur de la Loi* et autres livres sacrés, sur la montagne appelée le *Pic du Vautour ;* 6° une statue d'or du Bouddha, qui le représentait domptant un dragon venimeux ; 7° une statue d'or du Bouddha,

qui le représentait prêchant sa doctrine ; enfin, une collection de six cent cinquante-sept ouvrages en cinq cent vingt volumes. L'empereur reçut le pèlerin au palais du Phénix, et plein d'admiration pour ses talents et sa sagesse, il lui offrit un poste éminent dans l'État, l'exhortant à quitter la vie religieuse pour le seconder dans la direction des affaires du monde. Hiouen-thsang refusa toutes les offres. Il savait, disait-il, que « la doctrine de Confucius était l'âme de l'administration ; que, pour lui, il avait embrassé avec ardeur la Loi du Bouddha, et qu'il ne voulait jamais l'abandonner. Il ne demandait au prince qu'une seule faveur, c'était qu'il lui fût permis de finir ses jours en religion. » L'empereur le pria alors de l'accompagner dans une expédition contre les rebelles de l'est de la Chine. Le religieux refusa encore, disant que « ses principes, fondés sur la bienveillance et l'affection pour les hommes, ne lui permettaient point d'assister à des combats et à des scènes de carnage. »

Hiouen-thsang sollicita et obtint l'autorisation de se retirer dans un couvent pour y rédiger la relation de ses voyages et traduire les ouvrages qu'il avait rapportés de l'Inde. Ses *Mémoires* furent bientôt écrits et publiés ; mais la traduction des manuscrits sanscrits occupa tout le reste de sa vie. Avant d'entreprendre ce travail, Hiouen-thsang demanda à l'empereur de lui adjoindre un certain nombre de religieux instruits et de copistes, pour traduire sous sa direction et pour

mettre au net les textes traduits. Entouré de tous ces secours, il put publier la traduction de sept cent quarante ouvrages ou opuscules en treize cent trente-cinq volumes. Souvent on le voyait méditer sur un passage difficile, et tout à coup il semblait que son esprit fût éclairé par une lumière d'en haut. Alors son âme s'épanouissait, comme celle d'un homme plongé dans l'obscurité qui voit le soleil percer les nuages et briller dans toute sa splendeur. Se défiant toujours de son intelligence, il en attribuait le mérite à l'inspiration mystérieuse des Bouddhas et des Bodhisattvas.

Lorsqu'il sentit sa fin approcher, il cessa de traduire et ne s'occupa plus que de ses devoirs religieux. Il ordonna de distribuer aux pauvres ses vêtements et tout ce qu'il possédait. Il invita ses amis à venir le voir et à dire joyeusement adieu au corps impur et méprisable de Hiouen-thsang. « Lorsqu'après ma mort, leur dit-il, vous me conduirez à ma dernière demeure, il faut que ce soit d'une manière simple et modeste. Vous envelopperez mon corps dans une natte, et le déposerez, au sein d'une vallée, dans un lieu calme et solitaire. Je désire, ajouta-t-il encore, voir reverser sur les autres hommes les mérites que j'ai acquis par mes bonnes œuvres; naître avec eux, dans le ciel des *Touchitas,* être admis dans la famille de *Mi-le* (*Maîtreya*) et servir ce Bouddha plein de tendresse et d'affection. Quand je redescendrai sur la terre pour parcourir d'autres existences, je désire, à chaque naissance nouvelle, remplir avec un zèle sans bornes

mes devoirs envers le Bouddha, et arriver enfin à l'intelligence transcendante. » Il mourut en l'an 664. C'est à peu près l'époque où le mahométisme poursuivit en Orient ses sanglantes conquêtes, et où le christianisme commença à répandre sa lumière pure sur les sombres forêts de la Germanie.

Il est impossible, en quelques courtes pages, de rendre assez de justice à un homme aussi extraordinaire que Hiouen-thsang. Si nous ne possédions que les mémoires qu'il a lui-même laissés sur sa vie et sur ses voyages (et dont M. Stanislas Julien vient de publier à Paris la première partie), nous ne connaîtrions pas les motifs qui le guidèrent, ni les souffrances qu'il eut à endurer. Heureusement deux de ses disciples et amis ont écrit une histoire de sa vie, et M. Stanislas Julien a agi sagement en commençant sa collection des pèlerins bouddhistes par la traduction de cette Biographie. Là se révèle à nous l'homme lui-même, avec ce silencieux enthousiasme qui le soutint toujours dans ses entreprises ardues. Là nous le voyons bravant les dangers du désert, gravissant les glaciers, traversant les torrents, et se soumettant sans crainte ni émotion à la violence brutale de Thugs indiens, altérés de son sang. Là nous le voyons encore repoussant les offres séduisantes de Khans, de rois et d'empereurs, et s'enfermant, loin de la patrie, dans une pauvre cellule d'un couvent bouddhique, pour s'y livrer patiemment à l'étude d'une langue étrangère, parce que cette langue était la clef de la littérature

sacrée qui contenait les préceptes de la Loi sainte pour laquelle seule il voulait vivre. Puis la Biographie nous le montre entouré des hommages publics, reconnu pour un égal par ses anciens maîtres, invité à expliquer lui-même les livres saints dans les écoles les plus célèbres de l'Inde. Nous le voyons devenu le champion de la foi orthodoxe, un arbitre dans les conciles, le favori de rois indiens. De tout cela ses propres Mémoires ne nous apprennent pour ainsi dire rien.

Après avoir dit le bien qu'on doit penser de Hiouen-thsang, nous ne voulons pas déguiser ses faiblesses, que cette même Biographie nous fait connaître. C'était un homme crédule, facilement dupé par des prêtres rusés, et entraîné plus facilement encore par son propre penchant à la superstition. Mais il eût mérité de vivre dans des temps meilleurs; et nous envions presque un si noble caractère à un pays qui n'est pas le nôtre, et une âme si élevée à une religion qui en était indigne. On ne peut découvrir en lui aucune trace d'égoïsme. Sa vie tout entière appartint à la foi dans laquelle il était né, à cette Loi brillante du Bouddha qu'il voulait propager sur la terre. Il ne songea jamais à lui-même, et le but constant de ses efforts fut d'éclairer et de sauver les autres hommes. C'était un cœur honnête et magnanime. Et si étrange, si roide, si bizarre que son extérieur nous puisse paraître, il y a dans la figure de ce Chinois, à la peau jaune, aux yeux petits et obliques, quelque chose qui éveille notre sympathie. Il y a dans sa vie et dans

l'œuvre de sa vie quelque chose qui le place de droit au rang des héros de la Grèce, des martyrs de Rome, des chevaliers des Croisades, des explorateurs des régions Arctiques, et qui nous fait un devoir d'inscrire son nom sur la liste des grands hommes oubliés. Il est une parenté plus haute que celle du sang qui coule dans nos veines : celle du sang qui fait battre nos cœurs de la même indignation et de la même joie. Il est une nationalité plus haute que celle qui est conférée par la soumission à une même couronne royale ou impériale : celle que nous tenons de notre commune soumission au Père et au Gouverneur du genre humain.

Il n'est que juste de dire en terminant que nous devons la publication de la seconde partie de cette importante traduction à la libéralité des Directeurs de la Compagnie des Indes. Ce n'est pas la première fois qu'il nous est donné de constater combien ce corps s'honore par son judicieux empressement à favoriser la publication de travaux littéraires et scientifiques, intéressant l'Orient; et nous félicitons le président de la Cour, le colonel Sykes, et le président de la Chambre de contrôle, M. Vernon Smith, du choix vraiment excellent qu'ils ont fait dans ce cas particulier. Ils ont dû apprendre avec une vive satisfaction que l'édition d'un volume qui, sans leur généreux concours, n'aurait peut-être jamais vu le jour, a été entièrement épuisée en quelques semaines.

Avril 1857.

XI.

LE NIRVANA BOUDDHIQUE.

Au rédacteur du TIMES.

Monsieur, dans une lettre publiée dans le *Times* du 24 avril, M. Francis Barham, de Bath, a protesté contre l'explication que j'ai donnée du Nirvâ*n*a ou *summum bonum* des Bouddhistes. Il soutient que le Nirvâ*n*a, auquel croient les Bouddhistes, et qui est représenté, par leur religion et leur philosophie, comme le but suprême des efforts humains, signifie l'union et la communion avec Dieu, ou l'absorption de l'âme individuelle par l'essence divine, et non pas, comme j'ai essayé de le montrer dans mes articles sur les *Pèlerins bouddhistes,* l'annihilation complète.

Je ne voudrais pas abuser de votre journal en continuant à y traiter une question aussi abstraite que la métaphysique bouddhique; cependant, je ne puis laisser sans réponse la protestation de M. Barham.

Les autorités qu'il allègue pour réfuter mes vues sur le bouddhisme et, en particulier, ma manière de comprendre le Nirvâ*n*a, paraissent assez imposantes.

l'œuvre de sa vie quelque chose qui le place de droit au rang des héros de la Grèce, des martyrs de Rome, des chevaliers des Croisades, des explorateurs des régions Arctiques, et qui nous fait un devoir d'inscrire son nom sur la liste des grands hommes oubliés. Il est une parenté plus haute que celle du sang qui coule dans nos veines : celle du sang qui fait battre nos cœurs de la même indignation et de la même joie. Il est une nationalité plus haute que celle qui est conférée par la soumission à une même couronne royale ou impériale : celle que nous tenons de notre commune soumission au Père et au Gouverneur du genre humain.

Il n'est que juste de dire en terminant que nous devons la publication de la seconde partie de cette importante traduction à la libéralité des Directeurs de la Compagnie des Indes. Ce n'est pas la première fois qu'il nous est donné de constater combien ce corps s'honore par son judicieux empressement à favoriser la publication de travaux littéraires et scientifiques, intéressant l'Orient ; et nous félicitons le président de la Cour, le colonel Sykes, et le président de la Chambre de contrôle, M. Vernon Smith, du choix vraiment excellent qu'ils ont fait dans ce cas particulier. Ils ont dû apprendre avec une vive satisfaction [illegible] l'édition d'un volume qui, sans leur généreux [illegible] rait peut-être jamais vu le jour, [illegible] épuisée en quelques semaines.

Avril 1857.

XI.

LE NIRVANA BOUDDHIQUE.

Au rédacteur du Times.

Monsieur, dans une lettre publiée dans le *Times* du 24 avril, M. Francis Barham, de Bath, a protesté contre l'explication que j'ai donnée du Nirvâna ou *summum bonum* des Bouddhistes. Il soutient que le Nirvâna, auquel croient les Bouddhistes, et qui est représenté, par leur religion et leur philosophie, comme le but suprême des efforts humains, signifie l'union et la communion avec Dieu, ou l'absorption de l'[illegible] individuelle par l'essence divine, et non pas, [illegible] j'ai essayé de le montrer dans mes articles sur les [illegible] l'[illegible] complète.



Il cite Neander, le grand historien ecclésiastique, Creuzer, le célèbre savant, et Huc, le voyageur et missionnaire bien connu : tous, dit M. Barham, interprètent le Nirvâ*n*a bouddhique comme signifiant, non pas l'anéantissement absolu de la personnalité, mais l'apothéose de l'âme humaine, telle que l'enseignaient la philosophie Védânta des Brahmanes, le soufiisme des Persans, et le mysticisme chrétien d'Eckhart et de Tauler.

Pour ce qui est de Neander et de Creuzer, je dois faire remarquer que leurs travaux sont antérieurs à la découverte des livres canoniques du bouddhisme, rédigés en sanscrit, ou du moins que leurs travaux ont précédé l'envoi de ces livres en Europe et les analyses qui en ont été données par des savants européens. En outre, ni Neander ni Creuzer n'étaient des orientalistes; toutes leurs connaissances sur le bouddhisme se bornaient donc à des renseignements de seconde main, qu'il ne leur était pas possible de contrôler. C'est en 1824 que M. Brian Houghton Hodgson, résident politique au Népâl pour la Compagnie des Indes, annonça pour la première fois au monde savant qu'il existait dans ce pays un nombre considérable d'ouvrages religieux composés en sanscrit, et regardés par les Népâlais comme renfermant la doctrine canonique du Bouddha. En 1830 et en 1835, ce même éminent savant et naturaliste envoya une collection complète de ces ouvrages à la Société royale asiatique de Londres. En 1837, il renouvela la même

libéralité envers la Société asiatique de Paris; et il donna aussi quelques-uns des ouvrages les plus importants à la bibliothèque bodléienne, à Oxford. Ce fut en 1844 qu'Eugène Burnouf, après une étude patiente de ces documents, fit paraître son ouvrage classique l'*Introduction à l'histoire du Buddhisme indien;* et on peut dire que notre connaissance du bouddhisme date de la publication de cet ouvrage. Depuis, d'autres ouvrages ont augmenté considérablement nos informations authentiques sur la doctrine du grand réformateur indien. Nous avons l'ouvrage posthume d'Eugène Burnouf, sa traduction du *Lotus de la bonne Loi,* qui parut, avec de nombreuses dissertations, en 1852, peu de temps après la mort de ce regretté savant. Nous avons encore, outre deux intéressants ouvrages de M. Spence Hardy, *Le Monachisme oriental*, Londres, 1850, et le *Manuel du Bouddhisme,* Londres, 1853, les importantes publications de M. Stanislas Julien, de M. E. Foucaux, de M. George Turnour, de M. H. H. Wilson, et d'autres savants écrivains, dont j'ai parlé dans mon étude sur les *Pèlerins bouddhistes*. C'est à ces sources seulement que nous pouvons puiser des renseignements exacts et authentiques sur le bouddhisme, et non pas dans l'*Histoire de l'Église chrétienne* de Neander, ni dans la *Symbolique* de Creuzer.

Si l'on consulte ces ouvrages, on trouvera que les discussions sur le vrai sens du Nirvana ne sont pas de fraîche date, et que, dans des temps très-reculés, les différentes écoles philosophiques des Bouddhistes

indiens et les missionnaires qui propagèrent au dehors les croyances bouddhiques ont proposé toutes les définitions imaginables du sens orthodoxe de ce terme. Quelquefois on trouve dans une seule et même école différents partis adoptant des opinions différentes sur ce qu'il faut entendre par le Nirvâ*n*a. Ainsi, par exemple, il y a l'école des Svâbhâvikas, qui existe encore au Népâl. Les Svâbhâvikas soutiennent que rien n'existe excepté la nature, ou plutôt la substance, et que cette substance existe par elle-même (svabhâvât), sans Créateur ni Modérateur. La nature, cependant, a deux modes, celui de Prav*r*itti, mode actif ou existence, celui de Nirv*r*itti, mode passif ou repos. Les hommes qui, comme tout le reste, existent svabhâvât « par eux-mêmes, » sont supposés pouvoir arriver au Nirv*r*itti (la cessation, le repos), qui est presque identique avec le Nirvâ*n*a. Mais ici, les Svâbhâvikas se divisent en deux sectes. Les uns pensent que le Nirv*r*itti est le repos, les autres que c'est l'anéantissement; et les premiers ajoutent : « *Sûnyatâ* (l'anéantissement) même est un bien, quoiqu'il ne soit rien; car hors de là l'homme est condamné à passer éternellement à travers toutes les formes de la Nature, condition à laquelle le néant même est préférable (1). » La meilleure manière de préciser la signification originelle de Nirvâ*n*a est peut-être de rechercher l'étymologie de ce terme technique. Tout

(1) Voir Burnouf, *Introduction*, p. 441; Hodgson, *Asiatic Researches*, vol. XVI.

sanscritiste sait que Nirvâ*n*a ne signifie pas originairement absorption, mais l'action d'éteindre une lumière en la soufflant. L'âme humaine, arrivée à sa perfection, s'éteint comme une lampe, suivant l'expression consacrée des Bouddhistes (1); elle n'est pas absorbée, ainsi que s'expriment les Brahmanes, comme une goutte dans l'Océan.

Ni dans la philosophie bouddhique, ni dans le système auquel on suppose que le Bouddha emprunta ses doctrines, on ne découvre la moindre trace d'un être divin au sein duquel l'âme humaine pourrait être absorbée. La philosophie Sânkhya, dans sa forme originale, prend pour titre distinctif le nom de an-î*s*vara « sans seigneur » ou « athée. » Suivant ce dernier système, le but final vers lequel l'homme doit tendre n'est pas l'absorption en un Dieu, soit personnel, soit impersonnel, puisque, pour le philosophe Sânkhya, la notion de Dieu n'existe pas. Le but suprême des efforts de l'homme doit être Moksha, la délivrance de l'âme de toute peine, de toute illusion, et le retour de l'âme à sa nature véritable.

On ne sait pas si le mot Nirvâ*n*a fut employé pour

(1) L'idée de *calme, sans vent,* mots par lesquels on a quelquefois proposé de traduire Nirvâ*n*a, est exprimée en sanscrit par Nirvâta. Voir l'Amara-Kosha, à ce mot.

Quand le Bouddha mourut, son cousin, qui l'accompagnait, prononça la stance suivante restée célèbre dans la tradition : « Avec un esprit qui ne faiblissait pas, il a souffert l'agonie de la mort; comme l'extinction d'une lampe, ainsi a eu lieu l'affranchissement de son intelligence. »

la première fois par le Bouddha. On le trouve dans la littérature brahmanique employé comme synonyme de Moksha « délivrance, » de Nirv*r*itti « cessation, » de Apavarga « affranchissement, » de Ni*hs*reyas « le bien suprême. » Il a ce dernier sens dans le Mahâbhârata, et l'Amara-Kosha l'explique comme signifiant « extinction, soit d'un feu, soit d'un sage (1). » A moins qu'on ne découvre ce mot dans des ouvrages antérieurs au bouddhisme, nous pouvons supposer qu'il fut créé par le Bouddha pour exprimer cette délivrance, ce salut éternel qu'il prêcha aux hommes, et que plusieurs de ses disciples expliquèrent comme étant l'anéantissement absolu.

Si nous voulons connaître quelles étaient, dans l'origine, les doctrines du bouddhisme, la plus ancienne autorité que nous puissions consulter est le canon bouddhique, tel qu'il fut fixé après la mort du Bouddha dans le premier concile. On l'appelle le Tripi*t*aka « la Triple Corbeille. » La première corbeille contient les Sûtras ou la prédication du Bouddha ; la seconde le Vinaya ou son code de morale ; la troisième l'Abhidharma ou son système de métaphysique. Le premier de ces recueils était l'œuvre d'Ananda, le second d'Upâli, le troisième de Kâ*s*yapa, tous disciples et amis du Bouddha. Il se peut que la rédaction définitive de ces trois recueils, celle que nous possédons

(1) Dans un extrait du Lankâvatâra traduit par Burnouf, *Introduction,* p. 514, on peut voir les différentes manières dont le Nirvâ*n*a était compris par les Tirthakas ou mendiants brahmanistes.

aujourd'hui, n'appartienne pas au premier concile, mais au troisième. Quand cela serait, le Tripi*t*aka n'en resterait pas moins le document le plus ancien et le plus authentique du bouddhisme, et celui que nous devons surtout consulter si nous voulons connaître, autant que cela est possible, l'enseignement du Bouddha lui-même. Or, le Nirvâ*n*a que nous trouvons décrit dans le recueil de Kâ*s*yapa, et particulièrement dans la Pra*g*nâ-pâramitâ, est l'anéantissement, non pas l'absorption. Le bouddhisme donc, d'après le témoignage irrécusable de ses écritures sacrées, est manifestement entaché de nihilisme. Mais cela ne prouve pas que le fondateur de cette religion ait été lui-même nihiliste, ni que ce dogme désolant n'ait pas pu subir des modifications dans les siècles postérieurs, surtout chez des races moins habituées que les Hindous aux discussions métaphysiques.

Le sentiment indestructible de notre dépendance, cette source vive de toute religion, avait disparu chez les premiers métaphysiciens bouddhistes. Ce n'est qu'après plusieurs générations, quand le bouddhisme compta ses sectateurs par millions, que ce sentiment se réveilla dans ces cœurs, changeant, ainsi que je l'ai déjà dit, le Nirva*n*a en un paradis, et divinisant celui qui avait supprimé toute notion de la divinité. C'est ce qui a eu lieu en Chine, comme nous l'apprennent les ouvrages intéressants du P. Huc, et d'autres publications, telles que le *Catéchisme des Chamans, ou Lois et réglements du clergé bouddhiste en*

Chine, traduit par Ch.-F. Neumann, Londres, 1831. Dans l'Inde également, dès que le bouddhisme fut devenu une religion populaire, il dut parler un langage plus humain que celui du pyrrhonisme métaphysique. Mais ici le changement dans le langage des bouddhistes fut dû aux traits mordants dont les poursuivaient les Brahmanes. Parmi les surnoms injurieux dont ces derniers flétrissaient leurs adversaires, nous trouvons celui de Nâstikas « les gens du néant, » et *S*ûnyavadins « les gens du vide universel. »

Le seul moyen de défendre le Bouddha contre la double accusation de nihilisme et d'athéisme, c'est de s'appuyer sur ce fait, admis d'ailleurs par quelques-uns des bouddhistes, que la « Corbeille de Métaphysique » n'est pas l'œuvre du maître lui-même, mais de ses disciples (1). Cette distinction entre les paroles authentiques du Bouddha et les livres canoniques en général est mentionnée plus d'une fois. Lorsqu'on fit remarquer aux prêtres singhalais les erreurs manifestes qui abondent dans les commentaires de leurs écritures canoniques, ils ne cherchèrent pas à les défendre. Ils disent qu'ils ne sont tenus de regarder comme infaillible que la parole du Bouddha lui-même (2). Il y a dans un ouvrage bouddhi-

(1) Voir Burnouf, *Introduction*, p. 41. « Abuddhoktam abhidharmasâstram. » *Ibid.*, p. 454. Cependant, d'après les Bouddhistes tibétains, le Bouddha expliqua l'Abhidharma quand il avait cinquante et un ans. *Asiatic Researches*, vol. XX, p. 339.

(2) Voir Spence Hardy, *Eastern Monachism*, p. 171.

que un passage qui nous rappelle un peu la dernière page de l'*Histoire du Christianisme* de Milman. Voici ce que nous y lisons :

« Les paroles du clergé sont bonnes ; celles des Rahats (les Saints) sont meilleures ; mais celles de l'Omniscient sont les meilleures de toutes. »

Voilà un argument que M. Francis Barham aurait pu développer avec plus de succès, et qui lui eût fourni une apologie du Bouddha lui-même, sinon de ses premiers disciples. Il y a même une parole du Bouddha qui montrerait que toute discussion métaphysique était regardée par lui comme vaine et inutile. Elle est rapportée dans un des manuscrits appartenant à la bibliothèque bodléienne. Comme elle n'a jamais été publiée, on me permettra d'en citer le texte original : Sadasad vikâram na sahate, « les idées d'être et de non-être n'admettent pas la discussion. » Cet axiome énoncé avant le temps des philosophes éléatiques de la Grèce, et bien des siècles avant la *Logique* d'Hegel, aurait certainement pu nous épargner bien des arguments compliqués et indigestes.

Quelques extraits des livres bouddhiques du Népâl et de Ceylan montreront mieux que toute autre chose com bien les anciens métaphysiciens bouddhistes étaien loin d'avoir au même degré que nous l'horreur du néant. Voici l'hymne célèbre qui se fait entendre dans le ciel quand les rayons lumineux produits par le sourire du Bouddha pénètrent les nuages : « Tout est passager, tout est misère, tout est vide, tout est

privé de substance. » Dans la Pra*gn*â-pâramitâ (1) nous lisons que le Bouddha commença à penser qu'il devait conduire toutes les créatures au Nirvâ*n*a complet. Mais il réfléchit qu'il n'existe en réalité ni créatures qui doivent y être conduites, ni créatures qui y conduisent ; et cependant il ne conduisit pas moins toutes ces créatures au Nirvâ*n*a complet. Alors pourquoi est-il dit qu'il n'existe ni créatures qui arrivent au Nirvâ*n*a complet, ni créatures qui y conduisent? Parce que c'est l'illusion qui constitue les êtres ce qu'ils sont. C'est comme si un habile magicien, ou le disciple d'un magicien, faisait apparaître sur une grande route une foule immense de peuple, et qu'après l'avoir fait paraître, il la fît disparaître. Y aurait-il là quelqu'un qu'un autre ait tué, ait fait mourir, ait anéanti, ait fait disparaître ? Non certes. Il en est de même du Bouddha. Il conduit au Nirvâ*n*a complet un nombre immense, incalculable, infini de créatures ; et cependant il n'existe ni créatures qui y soient conduites, ni créatures qui y conduisent. Si un Bodhisattva, en entendant faire cette exposition de la Loi, ne s'effraie pas et n'éprouve pas de crainte, il doit être reconnu comme ayant revêtu la grande cuirasse (2).

Un peu plus loin nous lisons : « Le nom du Bouddha n'est qu'un mot. Le nom de Bodhisattva n'est qu'un mot. Le nom de Perfection de la Sagesse (Pra-

(1) Burnouf, *Introduction,* p. 462.
(2) Burnouf, *Introduction,* p. 478.

gnâ-pâramitâ) n'est qu'un mot ; et ce nom est illimité, comme quand on dit : le *moi ;* car le *moi* est quelque chose d'illimité, parce qu'il n'a pas de terme. »

Burnouf présente le résumé de la Pra*gnâ*-pâramitâ tout entière en ces mots : « Les livres de la Pra*gnâ*-pâramitâ sont consacrés à l'exposition d'une doctrine dont le but est d'établir que l'objet à connaître ou la Perfection de la sagesse n'a pas plus d'existence réelle que le sujet qui doit connaître ou le Bodhisattva, ni que le sujet qui connaît ou le Bouddha. » Mais Burnouf fait remarquer qu'on ne trouve rien de semblable dans les Sûtras, et il ajoute : « Il est difficile de croire qne *S*âkya-muni fût devenu le chef d'une réunion d'ascètes, destinée plus tard à former un corps de religieux, s'il eût débuté par des axiomes tels que ceux que je viens de rappeler. » Dans les Sûtras on nie la réalité du monde objectif ; on nie la réalité de la forme ; on nie aussi la réalité de l'individu ou du *moi.* Mais on y laisse subsister un sujet, quelque chose comme le Purusha, le sujet pensant de la philosophie Sânkhya. Ils laissent au moins exister quelque chose par rapport à quoi l'on peut dire que tout le reste n'existe pas. Il est vrai que les germes des idées développées dans la Pra*gnâ*-pâramitâ peuvent être découverts dispersés çà et là dans les Sûtras (1). Mais ces germes n'y étaient pas encore devenus cette plante vénéneuse qui fut bientôt un

(1) Burnouf, *Introduction,* p. 520.

narcotique indispensable dans les écoles bouddhiques.

Quoique le Bouddha lui-même ne fût peut-être pas nihiliste, il était certainement athée. Il est vrai que nulle part il ne nie expressément l'existence des dieux ni celle de Dieu ; mais c'est parce qu'il supprimait la notion des premiers, et qu'il ignorait Dieu d'une manière complète. Par conséquent si, dans sa pensée, le Nirvâ*n*a n'était pas encore l'anéantissement absolu, c'était encore bien moins l'absorption de l'âme en une essence divine. C'était l'*égoïsme*, dans le sens métaphysique de ce mot, c'est-à-dire l'absorption sans retour au sein de l'être qui n'est pas autre chose que soi-même. Voilà l'interprétation la plus charitable que nous puissions donner du Nirvâ*n*a, tel que le concevait le Bouddha, et c'est l'explication à laquelle Burnouf s'est arrêté après une étude approfondie des livres canoniques des Bouddhistes du nord. D'un autre côté, M. Spence Hardy arrive à la même conclusion, en s'appuyant exclusivement sur l'autorité des Bouddhistes du sud, c'est-à-dire sur les ouvrages pâlis et singhalais de Ceylan. Nous lisons dans son livre : « Le Rahat (Arhat), qui a atteint au Nirvâ*n*a, mais qui n'est pas encore un Pratyeka-bouddha ou Bouddha suprême, dit : J'attends le moment fixé pour la cessation de l'existence. Je n'ai nul désir de vivre ; je n'ai nul désir de mourir. Le désir est éteint. »

Dans un dialogue très-intéressant entre Milinda et

Nâgasena, qui m'est communiqué par M. Spence Hardy, le Nirvâ*n*a est représenté comme quelque chose qui n'a aucune cause antécédente, aucune qualité, aucune localité. C'est quelque chose dont le plus que nous puissions dire, c'est qu'il est.

Nâgasena. Un homme peut-il, avec ses forces naturelles, aller de la ville de Sâgal à la forêt d'Himâla ?

Milinda. Oui.

Nâgasena. Mais quelqu'un pourrait-il, avec ses forces naturelles, faire venir la forêt d'Himâla à cette ville de Sâgal ?

Milinda. Non.

Nâgasena. De même, quoique la possession des voies [du salut] puisse conduire au Nirvâ*n*a, on ne peut montrer aucune cause par laquelle le Nirvâ*n*a soit produit. On peut indiquer la voie qui mène au Nirvâ*n*a, mais non une cause quelconque qui le produise. Pourquoi? Parce que ce qui constitue le Nirvâ*n*a dépasse tout calcul; c'est un mystère, une chose qu'on ne saurait comprendre... On ne peut pas dire que le Nirvâ*n*a est produit, ni qu'il n'est pas produit; que c'est une chose passée, future ou présente. On ne peut pas dire non plus que c'est l'état où l'œil voit, ni où l'oreille entend, ni où le nez a l'odorat, la langue le goût, le corps le toucher.

Milinda. Alors vous parlez d'une chose qui n'est pas ; vous dites simplement que le Nirvâ*n*a est le Nirvâna. Donc il n'y a pas de Nirvâ*n*a.

Nâgasena. Grand roi, le Nirvâna est.

Une autre question que se sont adressée les Bouddhistes eux-mêmes est celle-ci : Le Nirvâna est-il distinct des êtres qui y entrent ?

Milinda. Celui qui arrive au Nirvâna atteint-il quelque chose qui a existé antérieurement, ou bien le Nirvâna est-il sa production, une création propre à lui-même ?

Nâgasena. Le Nirvâna n'existe pas avant qu'on l'obtienne ; ce n'est pas non plus une chose créée [par celui qui l'atteint]. Cependant, pour celui qui y arrive, le Nirvâna existe.

Contrairement donc aux doctrines plus avancées des philosophes nihilistes du nord, Nâgasena affirme l'existence du Nirvâna, et de l'être qui y entre. Il ne dit pas que le Bouddha n'est qu'un mot. Lorsque le roi Milinda lui demande si le Bouddha parfaitement accompli existe, voici sa réponse :

Nâgasena. Celui qui est le plus méritant (Bhagavat) existe.

Milinda. Alors pouvez-vous m'indiquer le lieu où il existe ?

Nâgasena. Notre Bhagavat a atteint le Nirvâna, où la naissance ne se renouvelle pas. Nous ne pouvons pas dire qu'il est ici, ni qu'il est là. Lorsqu'un feu est éteint, peut-on dire qu'il est ici, ou qu'il est là ? De

même notre Bouddha est arrivé à l'extinction (au Nirvâ*n*a). Il est comme le soleil qui s'est couché derrière le mont Astagiri. Il est impossible de dire qu'il est ici, ou qu'il est là : mais nous pouvons le montrer à l'aide des discours qu'il a prononcés. Dans ces discours il vit encore.

Il est probable que de nos jours la grande majorité des Bouddhistes serait complétement incapable de comprendre les spéculations abstraites des philosophes anciens qui rédigèrent leurs livres sacrés. En Chine, en Mongolie et en Tartarie, les notions du peuple sur le Nirvâ*n*a sont probablement aussi grossières que celles de la plupart des Mahométans sur leur paradis. Mais quand on étudie l'histoire des religions, on doit remonter aux documents les plus anciens et les plus authentiques. C'est par cette méthode seulement que l'historien pourra espérer comprendre les développements ultérieurs, soit en bien, soit en mal, qui se produisent nécessairement dans toutes les religions.

Avril 1857.

XII.

TRADUCTIONS CHINOISES
DE
TEXTES SANSCRITS[1].

C'est à bon droit que M. Stanislas Julien a pris εὕρηκα pour épigraphe du récent ouvrage dans lequel il expose sa méthode pour déchiffrer les mots sanscrits qui se rencontrent dans les traductions chinoises de la littérature bouddhique de l'Inde. Dans une précédente étude sur sa traduction de la *Vie* et des *Mémoires* du pèlerin bouddhiste Hiouen-thsang, nous avons essayé d'expliquer les très-grandes difficultés que présentait cette restitution des mots sanscrits, et les importants résultats obtenus par M. Stanislas Julien. A cette époque il n'avait pas encore livré au monde savant la clef de ses découvertes. En publiant les résultats de ses laborieuses recherches, il s'était

(1) *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois,* par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut, etc. Paris, 1861.

contenté de donner une idée générale de la méthode par laquelle il était parvenu à vaincre des difficultés insurmontables pour ses prédécesseurs. Mais aujourd'hui il vient de faire paraître sa *Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois*, suivie d'un dictionnaire chinois-sanscrit, qui représente le travail incessant de seize années, et qui contient tous les caractères chinois employés pour représenter phonétiquement les termes techniques et les noms propres de la littérature bouddhique de l'Inde.

Pour apprécier pleinement l'importance des travaux et des découvertes de M. Stanislas Julien dans ce champ lointain de la littérature orientale, il faut nous rappeler ce qu'a été la religion du Bouddha. Cette religion prit naissance dans l'Inde environ deux siècles avant l'invasion d'Alexandre, et devint le culte officiel de la presqu'île indienne peu de temps après cette dernière époque. Elle produisit une vaste littérature philosophique et religieuse, et le canon de ses écritures sacrées fut fixé dans un concile tenu vers l'an 246 avant notre ère. Très-peu de temps après ce concile, un esprit de prosélytisme se développa chez les Bouddhistes. Leurs missionnaires allèrent porter la loi nouvelle au sud, jusque dans l'île de Ceylan, au nord dans le Kachemire, les régions himalayennes, le Tibet et la Chine. Dans les Annales chinoises, qui, en l'absence de toute littérature historique dans l'Inde, nous apprennent presque tout ce que nous savons sur la

propagation du bouddhisme, nous lisons que le premier missionnaire bouddhiste pénétra dans l'Empire du Milieu en l'an 217 avant notre ère, et qu'un siècle plus tard, vers l'an 120, un général chinois, après avoir défait les tribus barbares au nord du désert de Gobi, rapporta comme trophée une statue d'or, la statue du Bouddha. Ce ne fut cependant qu'en l'an 65 après J.-C. que le bouddhisme fut officiellement reconnu par l'empereur comme troisième religion de l'État. Depuis cette époque, il a eu constamment, dans le Céleste-Empire, les mêmes honneurs que les doctrines de Confucius et de Lao-tseu ; et c'est seulement dans ces derniers temps que les trois religions dominantes ont eu à redouter une rivale nouvelle dans la religion du Chef des rebelles.

Une fois établis en Chine, et pourvus d'écoles et de couvents richement dotés, les religieux bouddhistes semblent avoir poussé très-activement leurs travaux littéraires. Quelque énorme que fût déjà la masse des ouvrages bouddhiques apportés de l'Inde en Chine, les Chinois la grossirent encore dans des proportions formidables. Ils durent d'abord traduire les livres canoniques. Ce travail paraît avoir été fait en collaboration par des Chinois qui avaient appris le sanscrit pendant leurs voyages dans l'Inde et par des Hindous qui venaient offrir leurs services aux couvents chinois pour assister les traducteurs indigènes.

La traduction de livres contenant l'exposition d'une nouvelle doctrine religieuse offre toujours de grandes

difficultés. Cette tâche était particulièrement difficile quand il s'agissait d'exprimer les abstractions subtiles de la religion bouddhique dans l'idiome concret et positif des Chinois. Mais il y avait une autre difficulté, en apparence presque impossible à vaincre. Il fallait conserver en chinois beaucoup de mots, non seulement les noms propres, mais aussi les termes sacramentels de la religion bouddhique. Ces mots ne devaient pas être traduits, mais transcrits (1). Comment cette transcription était-elle possible dans une langue comme le chinois, dépourvue d'alphabet phonétique? Chaque caractère chinois est un mot; il a à la fois un son et une signification, et par conséquent ne peut servir à représenter le son de mots étrangers. Dans les temps modernes, certains

(1) « D'après le témoignage de Hiouen-thsang, dit M. Stanislas Julien, les mots qu'on devait éviter de traduire étaient divisés en cinq classes :

« 1° Les mots qui ont un sens mystique, comme ceux des *T'o-lo-ni* (*Dhâranîs*) « charmes ou formules magiques. »

« 2° Ceux qui renferment un grand nombre de significations, comme *P'o-kia-fan* (*Bhagavân*) « qui a six sens. »

« 3° Les noms de choses qui n'existent pas en Chine, comme les arbres *Yen-feou* (*Djambou*), *Pou-ti* (*Bhôdhidrouma*), *O'li* (*Harîtakî*).

« 4° Les mots que l'on conserve par respect pour leur antique emploi; par exemple, *A-neou-pou-ti* (*Anouttara bôdhi*) « l'intelligence supérieure. » Ce n'est pas que ce mot ne puisse être traduit, mais depuis qu'il a été employé par *Mo-teng* (*Kaçya-mâtanga*), on l'a conservé sous sa forme indienne.

« 5° Les mots considérés comme produisant le bonheur; par exemple, *Pan-jo* (*Pradjñâ*) « l'Intelligence. »

« Hiouen-thsang ajoute d'autres considérations qui ont décidé les

caractères ont été spécialement affectés à la transcription des noms propres et des titres des étrangers ; mais tel est le caractère particulier du système graphique chinois que, même avec cet alphabet, il est seulement possible de représenter approximativement la prononciation des mots étrangers. Au temps des traducteurs de la littérature bouddhique, il n'y avait absolument rien qui ressemblât à un alphabet harmonique. Ils semblent n'avoir suivi que leur caprice individuel dans le choix purement arbitraire des caractères chinois qui leur paraissaient figurer le plus exactement le son des mots sanscrits. Or la langue chinoise tout entière se compose en réalité d'environ quatre cents mots, ou sons significatifs, tous monosyllabiques. Chacun de ces monosyllabes a un grand nombre de sens divers, suivant qu'il est prononcé avec des intonations ou des ac-

interprètes à conserver les sons de certains mots sans se permettre d'en donner la signification. « Si l'on eût traduit, dit-il, *San-miao-san-pou-ti* (*Samyaksambôdhi*) par « intelligence universelle, » on n'aurait pu distinguer ce mot d'expressions analogues, appartenant aux idées des *Tao-sse,* qui existaient auparavant dans la langue chinoise. Le mot *Pou-ti-sa-to* (*Bôdhisattva*), traduit littéralement par « être intelligent » eût perdu de sa noblesse et de son emphase ; voilà pourquoi on l'a laissé comme voilé sous sa forme indienne. On a fait de même pour les noms sublimes du Bouddha qui, en passant dans une langue vulgaire, eussent pu être exposés à la risée et aux sarcasmes des profanes.

« Les traducteurs de nos livres saints ont sans doute été guidés par les mêmes motifs, lorsqu'ils ont conservé les mots *Hosannah, Eloïm, Adonaï, Jéhovah, Alléluya,* etc. » (*Histoire de la vie de Hiouen-thsang*, préface, p. XVII.)

cents différents ; et chacun de ces sens est figuré par un signe particulier. De cette manière il est arrivé que le dictionnaire chinois renferme quarante-trois mille quatre cent quatre-vingt-seize caractères ou mots, tandis que la langue chinoise ne possède guère que quatre cents sons principaux. Par conséquent, au lieu d'être astreints à employer toujours un même signe pour représenter un seul et même son, les traducteurs bouddhistes, disposant de cette multitude énorme de caractères homophones, se trouvaient libres de figurer un seul et même son de cent manières différentes. Ils usèrent et abusèrent de cette liberté. Chaque traducteur, chaque couvent choisissait les caractères qu'il lui convenait d'employer pour représenter la prononciation des mots indiens. Il en est résulté que plus de douze cents caractères chinois ont été employés pour rendre les quarante-deux lettres simples de l'alphabet sanscrit ; si bien qu'après quelque temps les Chinois eux-mêmes ne surent plus lire (c'est-à-dire prononcer) ces transcriptions faites au gré du caprice individuel et comme au hasard. Que pouvait-on alors attendre des efforts des sinologues européens? Heureusement des compilateurs chinois, pour faciliter à leurs compatriotes la lecture de ces ouvrages, avaient rédigé des recueils de notes et des listes de mots, donnant l'explication des règles suivies par les différents interprètes dans leurs transcriptions des noms de personnes et de lieux, ainsi que des termes techniques de philosophie et de reli-

gion, qui se trouvaient dans les auteurs indiens. A l'aide de ces compilations, et après seize années consacrées à étudier les traductions chinoises d'ouvrages sanscrits et un grand nombre de travaux originaux composés par des Bouddhistes chinois, M. Stanislas Julien parvint enfin à saisir le fil qui devait le guider dans ce labyrinthe. Grâce à sa connaissance du sanscrit, qu'il apprit uniquement parce qu'il y avait reconnu un instrument indispensable pour ses recherches, il peut donner aujourd'hui (ce que ne pourraient pas faire les plus instruits des lettrés chinois) la forme correcte et le sens précis de tous les mots empruntés par les écrivains chinois à la littérature bouddhique de l'Inde.

Sans ce travail long et épineux, qui aurait lassé la patience et refroidi l'ardeur d'un savant moins infatigable, les trésors de la littérature bouddhique conservée en Chine étaient en réalité inutiles. Abel Rémusat qui, de son vivant, passait pour le premier sinologue de l'Europe, entreprit, il est vrai, de traduire les voyages de Fa-hien, pèlerin bouddhiste qui visita l'Inde vers la fin du quatrième siècle après J.-C. Sous bien des rapports cette traduction était une œuvre de grande valeur, mais l'impossibilité de rétablir les termes sanscrits si étrangement dénaturés dans leurs transcriptions chinoises faisait le désespoir de tous les lecteurs. Qui aurait jamais pu deviner que Hô-kia-lo était mis pour le sanscrit Vyâkara*n*a « sermons; » Po-to pour le sanscrit Avadâna

« paraboles ; » Kia-ye-i pour le sanscrit Kâ*s*yapîyas « les sectateurs de Kâ*s*yapa? » Quelquefois Abel Rémusat, aidé par M. de Chézy, avait rencontré juste dans ses conjectures ; et, après lui, des indianistes, tels que Burnouf, Lassen et Wilson, purent restituer avec plus ou moins de certitude la forme originale d'un certain nombre de mots sanscrits, malgré le déguisement qui les rendait presque méconnaissables. Mais il n'y avait rien de systématique, et par conséquent rien de certain, dans ces conjectures ; et mainte fois on tira de traductions partielles de Bouddhistes chinois des conclusions fausses qui sont encore adoptées aujourd'hui par quelques orientalistes. Avec la méthode de M. Julien, la certitude mathématique semble avoir remplacé les conjectures savantes ; et les sinologues qui sauront en faire l'application pourront donner désormais un caractère de parfaite authenticité à leurs traductions de ces textes chinois qui contiennent tant de renseignements précieux sur l'origine, l'histoire et la portée véritable des doctrines bouddhiques.

Quoique les principales difficultés aient été levées par la persévérance de M. Stanislas Julien, et que nous voyions le fruit de ses labeurs dans son admirable traduction des *Voyages des pèlerins bouddhistes*, il reste cependant encore un point à éclaircir. Comment les Chinois, dont les oreilles ne sont sans doute pas faites autrement que les nôtres, ont-ils pu dénaturer aussi étrangement les mots sanscrits-

qu'ils ont figurés par leurs signes phonétiques? Cela peut s'expliquer en une grande mesure par les lacunes qui existent dans leur langue. Des sons aussi ordinaires que *v, g, r, b, d* et *a* bref, sont inconnus en chinois au commencement des mots. Il ne s'y trouve pas non plus de consonnes doubles, chaque consonne étant toujours suivie d'une voyelle ; et le nombre des lettres qui peuvent y être employées comme lettres finales est extrêmement restreint. Cela explique pourquoi la transcription de Buddha a dû être Fo-to. Il n'y avait pas de signe pour un *b* initial, et il n'était pas possible de représenter une consonne redoublée, comme *ddh*. Dans la langue écrite, Fo-to était la reproduction la plus fidèle qu'un Chinois pût donner de Buddha. Mais en était-il de même dans la langue parlée? Était-il réellement impossible à Fa-hien et à Hiouen-thsang, qui avaient passé tant d'années dans l'Inde et qui possédaient à fond la grammaire sanscrite, de distinguer le son de Buddha d'avec Fo-to? Nous ne pouvons le croire. Nous sommes convaincu que Hiouen-thsang, quoiqu'il écrivît et qu'il dût nécessairement écrire en chinois *Fo-to*, prononçait *Bouddha*, comme nous prononçons nous-mêmes ce mot. Nous croyons que c'est seulement dans le vulgaire que le nom Fo-to, remplacé plus tard par l'abréviation Fo, était employé pour désigner le fondateur du bouddhisme. De même les pèlerins chinois écrivaient Niepan, mais prononçaient Nirvâ*n*a ; ils écrivaient Fan-lon-mo, et prononçaient Brahma.

Rien ne prouve non plus que nous devions rendre les Chinois seuls responsables de toutes ces formes barbares. Au contraire, il est presque avéré que, dans certains cas, la différence frappante entre les mots sanscrits, tels qu'ils sont figurés dans les traductions, et ces mêmes mots, tels que nous les trouvons dans la langue classique de Pâ*n*ini, doit s'expliquer par l'altération qu'avait déjà subie l'idiome parlé de l'Inde au temps de l'établissement du bouddhisme, et qui était devenue encore plus sensible à l'époque où cette religion pénétra en Chine. Le sanscrit avait cessé d'être l'idiome vulgaire de l'Inde avant le règne d'A*s*oka. Les édits gravés sur les rochers de Dhauli, de Ghirnar et de Kapurdigiri, sont composés en un dialecte qui est au sanscrit ce que l'italien est au latin. Il est vrai que les livres canoniques des Bouddhistes sont écrits en un sanscrit assez correct, bien différent du dialecte corrompu d'A*s*oka. Mais ce sanscrit était, comme le grec d'Alexandrie et le latin de Hongrie, une langue savante, employée uniquement dans les compositions littéraires ; ce n'était plus l'idiome vivant de l'Inde. Or c'est un fait curieux que, dans beaucoup des livres sacrés du bouddhisme, le texte, écrit en prose sanscrite, est entremêlé de portions poétiques, appelées Gâthâs ou vers chantés, qui ne font que répéter sous une forme différente le récit ou le discours qui vient d'être exposé en prose. Le dialecte de ces chants est plein de ce que les grammairiens appelleraient des formes irrégulières, c'est-à-dire de ces formes alté-

rées qui se produisent inévitablement dans le parler populaire. Ce sont des formes populaires analogues à celles qu'on a remarquées dans les inscriptions d'Asoka, et qu'on retrouve plus tard en pâli, ainsi que dans les dialectes prâcrits modernes.

Diverses conjectures ont été formées pour expliquer ce mélange, dans les écritures bouddhiques, de prose correcte et de stances incorrectes contenant une reproduction libre du texte précédent. Burnouf, qui est le véritable fondateur de l'étude critique du bouddhisme, suppose qu'il y avait eu peut-être, outre le canon fixé par ces trois conciles, un autre recueil des doctrines bouddhiques, rédigé en un style populaire qui se serait développé postérieurement à la prédication de Sâkya, et qui serait intermédiaire entre le sanscrit régulier et le pâli. Cependant, après avoir proposé sous forme dubitative cette solution possible de la difficulté, il incline à croire que ces parties poétiques ou Gâthâs furent rédigées hors de l'Inde par des écrivains auxquels le sanscrit n'était plus familier, et qui se sont efforcés d'écrire dans la langue savante, qu'ils connaissaient mal, avec les libertés que donne l'emploi habituel d'un dialecte populaire peu arrêté. D'autres indianistes ont proposé d'autres explications de cette difficulté, sans qu'aucune d'elles fût satisfaisante. Le problème semble avoir été enfin résolu par un savant Hindou, Babu Rajendralal, qui nous offre un intéressant exemple de la manière dont les travaux des savants

européens réagissent sur l'esprit hindou. Il va sans dire que la connaissance du sanscrit est familière à Babu Rajendralal. C'est un pandit, mais en même temps un savant et un critique dans notre sens de ce mot. Il a publié des textes sanscrits après avoir soigneusement collationné les manuscrits ; et dans les divers mémoires insérés par lui dans le journal de la Société asiatique du Bengal, il a prouvé qu'il est bien au-dessus des préjugés de sa classe, qu'il s'est défait de ces opinions erronées sur l'histoire et la littérature de l'Inde dans lesquelles tout Brahmane est élevé, et qu'il s'est profondément pénétré des principes de critique qui ont guidé des hommes comme Colebrooke, Lassen et Burnouf dans leurs recherches sur la littérature de son pays. Il écrit en anglais avec une clarté et une simplicité remarquables, et ses arguments feraient honneur aux meilleurs indianistes d'Angleterre. Voici ce qu'il dit des vues émises sur les Gâthâs par Burnouf, dans son *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien :*

« Nous osons penser que l'opinion de Burnouf sur l'origine des Gâthâs est fondée sur une fausse appréciation du style sanscrit. La poésie des Gâthâs se distingue par une élégance recherchée qui indique immédiatement que ce ne sont pas les compositions d'écrivains étrangers aux premiers principes de la grammaire. Les auteurs font preuve de beaucoup de savoir, et discutent les questions les plus subtiles de logique et de métaphysique avec beaucoup de finesse et d'ha-

bileté. Quand nous voyons que ces hommes s'étaient rendu parfaitement familières les formules les plus compliquées de la logique sanscrite, qu'ils ont exprimé les idées métaphysiques les plus abstraites en un style précis et souvent dans un beau langage, qu'ils ont composé des vers faciles et élégants en Ârya, en To*t*aka et autres mètres difficiles, on a de la peine à croire qu'ils ignoraient les rudiments de la langue dans laquelle ils écrivaient, et qu'ils étaient incapables de conjuguer le verbe *être* à tous ses temps et à toutes ses personnes... Il semble plus raisonnable de supposer que les Gâthâs sont l'œuvre de poëtes, contemporains ou successeurs immédiats de *S*âkya, qui, dans des poésies simples et populaires, racontaient aux pieuses assemblées des fidèles les paroles de leur maître vénéré et les différents traits de sa vie. Avec le temps ces poésies furent regardées comme les sources où l'on pouvait trouver les renseignements les plus authentiques sur tout ce qui concernait le fondateur du bouddhisme. Cette supposition est d'autant plus vraisemblable, qu'on fait grand cas dans l'Inde, particulièrement dans les livres bouddhiques, des chants populaires et des improvisations des poëtes. A l'appui de notre conjecture, nous devons faire remarquer que, dans les écritures sacrées dont nous parlons en ce moment, les portions poétiques entremêlées à la prose sont généralement introduites pour corroborer ce qui vient d'être exposé, et sont précédées de la formule : *Là-dessus on peut dire.* »

C'est une chose vraiment remarquable d'entendre un habitant de l'Inde s'exprimer de la sorte. L'esprit de Niebuhr semble avoir pénétré jusqu'à ces lointains parages; et le rôle des chants populaires paraît mieux établi pour la légende du Bouddha que pour celle de Romulus. On constate avec une vive satisfaction l'absence de toute espèce de *cant* dans le langage d'un Brahmane parlant du bouddhisme, cette bête noire des Brahmanes orthodoxes; et maintenant que des hommes comme Babu Rajendralal sont entrés dans cette voie des recherches savantes, nos indianistes de l'Europe auront fort à faire, s'ils ne veulent pas se laisser devancer par leurs compétiteurs sur le terrain qu'ils explorent en commun.

Nous nous rangeons donc à l'avis de ce savant Hindou, et nous regardons le dialecte des Gâthâs comme un spécimen du sanscrit parlé par les sectateurs du Bouddha vers le temps d'Asoka et postérieurement à cette époque. Cette conjecture nous aidera à comprendre, du moins en partie, l'altération particulière qu'ont dû subir les mots sanscrits employés par les Bouddhistes chinois, même avant que ces mots fussent voilés sous l'enveloppe étrange des caractères chinois. Les pèlerins chinois n'entendaient pas prononcer le sanscrit comme il était prononcé dans les Parishads, suivant les règles strictes de la Sikshâ ou phonétique. Ils l'entendaient tel qu'il était parlé dans les couvents bouddhiques, tel que le prononçaient les poëtes bouddhistes en chantant leurs

Gâthâs et les religieux en prêchant leurs Vyâkara*n*as ou sermons. Prenons maintenant quelques exemples. Dans les Gâthâs, un *a* bref est souvent allongé. Nous trouvons nâ au lieu de na « non. » Le même changement a lieu dans le sanscrit des pèlerins chinois. (Voir M. Stanislas Julien, *Méthode,* p. 18; p. 21.) Nous y trouvons aussi vistâra au lieu de vistara, etc. Dans le dialecte des Gâthâs, les noms terminés par des consonnes, et par conséquent irréguliers, passent à la déclinaison plus facile en *a*. Un fait analogue s'est produit en grec moderne et dans le passage du latin à l'italien. C'est là d'ailleurs une tendance générale qu'on remarque dans les idiomes qui sont tous emportés par le grand courant du langage vivant. Or ce passage d'une déclinaison à une autre s'était accompli avant que les Chinois eussent emprunté les noms et les termes sanscrits des livres bouddhiques. Le sanscrit nabhas devient nabha dans les Gâthâs; locatif nabhe, au lieu de nabhasi. Si nous trouvons donc en chinois lo-che pour le sanscrit ra*g*as « poussière, » nous pouvons attribuer le changement de *r* en *l* à l'impossibilité où étaient les Chinois de prononcer ou d'écrire une *r*. Nous pouvons admettre que l'alphabet chinois n'offrait rien qui se rapprochât plus du son *g*a que tche. Mais rien ne motive en chinois la chute de l'*s* finale, qui se trouve expliquée par ce que nous avons dit plus haut des déclinaisons dans le dialecte des Gâthâs. Ainsi le chinois Fan-lanmo ne représente pas la forme sanscrite correcte

Brahman, mais la forme vulgaire Brahma. Le chinois so-po pour sarva « tout, » tho-mo pour dharma « loi, » ne peuvent pas s'expliquer par le dialecte des Gâthâs; mais la suppression de *r* devant *v* et *m* est fréquente dans les inscriptions d'Asoka. L'omission de l'initiale *s* dans des mots comme sthâna « place, » sthavira « ancien, » étant fondée également sur les règles du pâli et du prâcrit, il n'est pas nécessaire d'en rendre responsables les interprètes chinois. Dans l'inscription de Ghirnar, sthavira est même réduit à thaira. L'*s* du nominatif disparaît souvent dans le dialecte des Gâthâs, ou bien se change en *o*. Peut-être donc ne serait-il pas nécessaire d'attribuer une deuxième valeur phonétique (*sta*) au caractère qui porte le numéro 1780 dans le dictionnaire de M. Julien, et qui a ordinairement la valeur de *ta*. Cette *s* n'est nécessaire que pour remplacer l'*s* finale de kas, pronom interrogatif, dans une phrase comme kas tadguṇah? « à quoi cela sert-il? » Nous inclinons à penser que la finale *s* de kas avait disparu, dans le parler populaire de l'Inde, longtemps avant l'époque où les Chinois vinrent pour la première fois s'instruire dans la langue et les doctrines des disciples du Bouddha. Ils entendirent probablement ka tadguṇa ou ka tagguṇa, et ils figurèrent ces sons de leur mieux par leurs caractères phonétiques équivalant à kia-to-kieou-na.

Après ces quelques observations, nous prenons congé de M. Stanislas Julien. Son livre est en réalité

un grand travail fait une fois pour toutes. Il a su lever entièrement une difficulté énorme, demeurée depuis longtemps une pierre d'achoppement pour ceux qui voulaient étudier cette littérature bouddhique des Chinois, si pleine de documents précieux pour l'histoire de l'Orient. Maintenant que la voie est libre, espérons que d'autres y marcheront sur les traces de notre éminent sinologue, et que nous ne tarderons pas à avoir des traductions complètes et correctes des voyages de Fa-hien et d'autres pèlerins bouddhistes, dont les ouvrages sont comme autant de *Guides*, nous faisant connaître la condition sociale, politique et religieuse de l'Inde à une époque où tout autre document historique nous fait absolument défaut.

Mars 1861.

XIII.

LES ŒUVRES DE CONFUCIUS[1].

Dans nos articles sur les ouvrages publiés par des missionnaires, nous avons constamment insisté sur les services que les prédicateurs de l'Évangile ont l'occasion de rendre à la science dans toutes les parties du monde. Nous ne nous arrêtons pas à l'objection commune, à savoir, que les missionnaires doivent consacrer tout leur temps et toutes leurs facultés à l'œuvre spéciale pour laquelle ils sont envoyés dans les contrées lointaines par nos sociétés des missions étrangères. Ils ne peuvent pas être occupés sans relâche à instruire, à convertir et à baptiser les infidèles. Un missionnaire, comme tout autre homme, doit avoir ses heures de loisir; et s'il emploie ses loisirs à s'instruire, à étudier la langue ou la littérature du peuple au milieu duquel il vit, à décrire avec soin les sites et les antiquités

(1) *Les classiques chinois,* avec une traduction et des notes critiques et explicatives, par James Legge, membre de la Société des Missionnaires de Londres. Hong-Kong, 1861.

du pays, les mœurs, les lois et les usages de ses habitants, à faire connaître leurs légendes, leur poésie nationale ou leurs contes populaires, ou bien encore à cultiver une branche quelconque des sciences naturelles, il peut être assuré qu'il ne néglige pas pour cela les devoirs sacrés de son ministère, et que, par ce fortifiant exercice, il préserve son esprit de l'engourdissement, résultat inévitable d'une occupation trop monotone. Les nombreux missionnaires répandus sur la surface du globe sont des auxiliaires placés dans les conditions les plus favorables qu'il soit possible d'imaginer, pour recueillir toute sorte de faits et de renseignements que sans eux nous ne pourrions pas connaître. Ils devraient être les pionniers de la science. Après avoir porté au loin les bienfaits de notre religion et de notre civilisation, ils devraient aussi rapporter quelque chose dans leur patrie. Si cela était formellement reconnu, rien ne serait plus propre à élever le niveau intellectuel des hommes choisis pour ces fonctions, et à augmenter le nombre des personnes généreuses dont le concours est indispensable à nos sociétés. Il peut y avoir des cas exceptionnels où l'on demande des missionnaires pour un travail incessant au milieu de populations toutes disposées à recevoir leurs instructions, et désireuses d'embrasser le christianisme. Mais, en règle générale, les missionnaires ont plus de loisir que leurs confrères d'Europe, et le temps est un poids pesant pour beaucoup d'entre eux

qui ne comptent pas plus de dix ou vingt néophytes dans leurs paroisses. C'est d'ailleurs un point qu'il n'est guère nécessaire de discuter, quand nous pouvons citer tant d'exemples pour confirmer notre manière de voir. Les missionnaires qui ont fait les conversions les plus nombreuses sont précisément ceux dont les noms sont rappelés avec reconnaissance, non seulement dans les pays où ils ont prêché l'Évangile, mais aussi par les savants de l'Europe. Les travaux des Jésuites dans l'Inde et en Chine, des Baptistes à Sérampour, de Gogerly et de Spence Hardy à Ceylan, de Caldwell à Tinnevelly, de Wilson à Bombay, de Moffat, de Krapf et de notre courageux Livingstone, vivront à la fois dans les annales des missions étrangères et dans les recueils des sociétés savantes.

Le premier volume d'une édition des classiques chinois, que nous venons de recevoir de M. James Legge, de la Société des Missionnaires de Londres, est une nouvelle preuve de ce que peuvent accomplir les missionnaires, si on les encourage à donner une partie de leur temps et de leur attention à des recherches littéraires ou scientifiques. Il nous importe peu de savoir si M. Legge a réussi comme missionnaire. Quand il n'aurait pas converti un seul Chinois, on pourra dire, le jour où sera terminé l'ouvrage qu'il vient de commencer, qu'il a puissamment contribué à l'introduction du christianisme en Chine.

Il est arrivé en Orient vers la fin de 1839, après avoir étudié le chinois à Londres pendant quelques mois seulement, sous la direction de M. Kidd. On l'envoya d'abord à Malacca. Dès son début, il lui sembla qu'il ne serait pas en mesure de remplir convenablement les devoirs de sa position, tant qu'il n'aurait pas étudié à fond les livres classiques des Chinois et les systèmes philosophiques sur lesquels sont fondées la morale et les institutions sociales et politiques de ce peuple. « Une expérience de vingt et un ans, ajoute-t-il, n'a fait que me prouver la justesse du jugement que j'avais porté à l'entrée de ma carrière. » Ses études furent souvent interrompues ; et ce n'est qu'après quelques années, quand on lui eut confié la direction du collége anglo-chinois, qu'il put se procurer les livres nécessaires pour faciliter ses progrès. Après seize ans de travail assidu, M. Legge avait exploré les parties principales de la littérature chinoise. Il sentit alors qu'il pourrait faciliter à ses successeurs les études qu'il venait de faire, en publiant, sur le modèle de nos éditions des auteurs latins et grecs, un texte critique des classiques chinois, accompagné d'une traduction anglaise et de notes explicatives. Tous ses matériaux étaient prêts, mais restait la difficulté de trouver les fonds nécessaires pour une entreprise aussi coûteuse. A peine cependant les projets de M. Legge furent-ils connus des négociants anglais établis en Chine, que l'un d'eux, M. Joseph Jardine, invita notre missionnaire à venir le voir et lui dit : « Je connais la libé-

ralité des négociants de Chine, et je sais que beaucoup d'entre eux s'empresseraient de vous venir en aide; mais il ne faut pas que vous ayez la peine d'aller solliciter le concours de tant de monde. Si vous êtes disposé à supporter la fatigue de cette publication, je me charge de tous les frais. C'est en Chine que nous faisons notre fortune, et nous devons être heureux de coopérer à tout ce qui promet d'être un bienfait pour le pays. » C'est donc au dévouement désintéressé de M. Legge et à la libéralité éclairée de son protecteur que le public est redevable du magnifique volume en ce moment devant nous, et qui sera suivi d'au moins six autres volumes, si aucun accident ne vient abréger les jours de l'auteur. Malheureusement, la mort subite de M. Jardine, tombé victime de l'insalubrité du climat, nous montre combien les maladies font de ravages parmi les Européens qui résident dans ces contrées.

Cette édition doit comprendre les livres reconnus aujourd'hui par les Chinois eux-mêmes comme ayant la plus haute autorité. Il y a les cinq *King* et les quatre *Choû*. *King* signifie « la chaîne d'une étoffe. » Dans l'application de ce mot aux compositions littéraires, nous retrouvons la même métaphore que dans le latin textus et le sanscrit Sûtra, qui signifie « fil » et « livre. » *Choû* veut dire simplement « écritures. » Les cinq *King* sont : I. le *Y,* le Livre des Transformations ; II. le *Choû*, le Livre des Annales ; III. le *Chi,* le Livre des Vers ; IV. le *Li-ki,* le Mémorial

des Rites; V. le *Choun-tseu*, le Printemps et l'Automne, chronique qui s'étend de l'an 721 à l'an 480 avant notre ère. Les quatre *Choû* comprennent : I. le *Lun-yu*, les Entretiens philosophiques, donnant les doctrines et les paroles de Confucius recueillies par ses disciples ; II. le *Ta-hio,* la Grande Étude, ouvrage attribué communément à un de ses disciples ; III. le *Tchoung-young,* ou la Doctrine du Milieu, ouvrage attribué au petit-fils de Confucius ; IV. les ouvrages de Mencius (Meng-tseu), qui mourut en l'an 288 avant J.-C.

On attribue vaguement les cinq *King* à Confucius; mais le cinquième, le *Choun-tseu,* est le seul qui soit vraiment son œuvre. Le *Y,* le *Choû* et le *Chi-king* n'ont pas été composés par Confucius, mais seulement compilés ou révisés par lui; et une grande partie du *Li-king* lui est évidemment postérieure. Bien que fondateur d'une religion et réformateur, Confucius était essentiellement conservateur dans ses tendances et vivement attaché au passé. Il dit lui-même qu'il n'invente rien ; qu'il transmet les doctrines des ancêtres; qu'il croit les anciens, et qu'il les aime (p. 59). « Je ne suis point né doué de la science, dit-il. Je suis un homme qui aime l'antiquité, et qui en recherche avec ardeur les doctrines » (p. 65). Les sujets les plus fréquents de ses entretiens étaient les anciens chants, l'histoire du temps passé, les lois de la propriété établies par les sages (p. 64). Lorsqu'un de ses contemporains voulut abolir la coutume

d'offrir un agneau, comme étant une vaine formalité, Confucius lui adressa cette parole pleine de sens : « Vous aimez la brebis ; moi, j'aime la cérémonie. »

Il y avait, nous dit-on, quatre choses que Confucius enseignait : la littérature, la morale, la piété et la sincérité (p. 66). Il disait en parlant de lui-même : « A l'âge de quinze ans, j'avais l'esprit continuellement occupé à l'étude. A trente ans, je m'étais arrêté dans des principes solides et fixes. A quarante, il ne me restait plus de doutes. A cinquante, je connaissais les décrets du ciel. A soixante, mon oreille était un organe docile pour recevoir la vérité. A soixante-dix ans, je pouvais suivre les désirs de mon cœur, sans toutefois dépasser la mesure » (p. 10). Il peut sembler que Confucius se complaît ici à faire son propre éloge ; cependant, une chose digne de remarque, c'est que rien n'est plus rare que de le voir s'attribuer la moindre supériorité sur les autres hommes. Il offre ses conseils à ceux qui veulent bien les écouter, mais jamais il ne parle d'un ton dogmatique ; jamais il n'essaie de tyranniser les esprits et les âmes de ses disciples. Quand on lit sa biographie, quand on pense à cette vie qui s'est écoulée dans les occupations les plus paisibles, à cette mort qui a produit à peine une ride sur la surface calme et silencieuse du monde oriental, on ne comprend pas facilement comment un tel homme a pu laisser, sur des millions et des millions de ses semblables, une empreinte reconnaissable aujourd'hui encore, après deux

mille trois cent trente-neuf ans, dans le caractère national du plus vaste empire du monde.

Confucius mourut en l'an 470 avant notre ère, se plaignant qu'entre tous les princes de l'empire il n'y en eût pas un qui voulût adopter ses principes et obéir à ses conseils. Mais, deux générations plus tard, son nom était devenu une puissance, son école le point de ralliement d'un vaste mouvement de régénération nationale et religieuse. Son petit-fils le représente comme l'idéal du sage, de même que le sage est l'idéal de l'humanité tout entière. Quoique Tzeu-tzeu ne demande pas qu'on lui rende des honneurs divins, il exalte sa sagesse et sa vertu en les élevant au-dessus de ce que peut atteindre la nature humaine. Voici en quels termes il s'exprime quand il parle de Confucius :

« On peut le comparer au ciel et à la terre, à la terre qui contient en son sein et qui alimente tout, au ciel qui couvre et qui enveloppe tout. On peut le comparer aux quatre saisons qui se succèdent dans l'ordre marqué, au soleil et à la lune qui éclairent alternativement le monde... Doué d'une conception vive, d'un discernement exquis, d'une intelligence pénétrante, d'une science qui embrassait toutes choses, il était fait pour exercer le pouvoir souverain. Magnanime, généreux, plein de bénignité et de douceur, il était fait pour exercer la tolérance. Homme d'initiative, énergique, ferme et patient, il était fait pour maintenir son empire. Réglé dans tous

ses désirs, grave, ne s'écartant jamais du Milieu, honnête et juste, il était digne de respect et de vénération. Esprit accompli, capable d'analyser et de combiner, sachant poursuivre ses investigations, il pouvait agir avec discernement... Ses facultés étaient étendues comme le ciel; elles étaient profondes comme l'abîme d'où jaillit la source cachée... C'est pourquoi sa renommée s'est répandue par tout l'Empire du Milieu, et chez toutes les peuplades barbares. Partout où les vaisseaux et les chars peuvent arriver, où les forces de l'industrie humaine peuvent pénétrer, dans tous les lieux que le ciel couvre de son dais immense et où la terre sert de fondement solide, partout où luisent le soleil et la lune, où tombent le givre et la rosée, tous ceux qui vivent et qui respirent l'honorent et l'aiment sincèrement. C'est pour cela qu'il est dit que *ses vertus l'égalent au ciel.* » (p. 53).

Voilà assurément des éloges très-pompeux, mais qui ne donnent aucune idée nette du caractère du grand philosophe chinois à quiconque ne connaît pas sa vie et son enseignement. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la pensée humaine peuvent maintenant étudier sa vie et ses doctrines dans l'excellent ouvrage de M. Legge. Le premier volume, qui vient de paraître, contient les Entretiens philosophiques, la Grande Étude et la Doctrine du Milieu, c'est-à-dire le premier, le deuxième et le troisième *Choû.* Nous espérons que les volumes suivants, con-

tenant le reste des livres classiques de la Chine, ne tarderont pas à être publiés (1). Nous devons nous borner ici à donner quelques-unes des paroles ou des maximes de Confucius, prises çà et là dans ses *Entretiens*. Elles offrent un intérêt historique, puisqu'elles jettent du jour sur le caractère d'un des hommes les plus marquants de l'histoire. Elles ont en outre le charme qui s'attache à la simple énonciation de simples vérités. Nos écrivains modernes évitent avec tant de soin tout ce qui peut ressembler à des vérités naïves, qu'il nous faut remonter aux temps antiques et nous transporter dans les contrées lointaines, si nous voulons entendre les leçons de cette sagesse simple et profonde qui paraissait à Salomon plus précieuse que l'argent et l'or fin.

Confucius montre son esprit de tolérance quand il dit : « L'homme supérieur est bienveillant pour tous, non pas seulement pour un parti. L'homme médiocre n'est bienveillant que pour son parti, et non pas pour tous » (p. 14).

On sent un cœur honnête et viril dans cette parole : « Voir ce qui est bien et ne pas le faire est un manque de courage » (p. 18).

Sa définition de la science, quoique moins profonde que celle de Socrate, est cependant pleine de bon sens :

(1) Depuis que cet article a été écrit, M. Legge a publié son tome IIe, contenant les œuvres de Mencius ; son tome IIIe, 1re partie, contenant la première partie du Choû-king ; son tome IVe, 2e partie, contenant la cinquième partie du Choû-king.

« Le maître dit : « Vous enseignerai-je ce qu'est la science? Quand on sait une chose, soutenir qu'on la sait ; quand on ne sait pas une chose, reconnaître qu'on ne la sait pas : voilà la science » (p. 15).

Confucius n'ignorait pas les secrets du cœur humain. « Il n'y a que l'homme vraiment vertueux, dit-il en un endroit, qui sache aimer [véritablement] les hommes, et qui sache les haïr [convenablement] » (p. 30). Dans un autre passage il exprime sa croyance au charme irrésistible de la vertu : « La vertu, dit-il, ne reste jamais seule. Celui qui la pratique ne peut manquer d'avoir des voisins. » Il constate l'existence de la connexion secrète entre les progrès intellectuels et les progrès moraux : « Il n'est pas facile, dit-il, de trouver un homme qui ait étudié pendant trois ans sans devenir bon » (p. 76).

Le précepte évangélique : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît*, nous commande une perfection que le philosophe chinois représente comme presque impossible à atteindre. Nous lisons dans les *Entretiens :* « Tseu-koung dit : « Ce que je ne désire pas que les hommes me fassent, je désire également ne pas le faire aux autres hommes. » — Le maître dit : « Tseu, vous n'avez pas encore atteint ce degré de perfection. » Les Brahmanes aussi ont entrevu cette même vérité que nous trouvons, par exemple, dans l'Hitopadesa, exprimée dans les termes suivants : « Les gens ver-

tueux usent de clémence envers tous les êtres, considérant combien ils ressemblent à eux-mêmes. »

Sur les sujets qui dépassent les limites de l'intelligence humaine, le langage de Confucius est moins explicite. Mais sa réserve même est remarquable, quand on considère avec quelle insouciante témérité les philosophes de l'Orient plongent dans les eaux profondes de la métaphysique religieuse. Ainsi nous lisons (p. 107) :

« Ki-lou demanda comment il fallait servir les esprits des morts. Le maître dit : « Quand on n'est pas encore en état de servir les hommes, comment peut-on servir leurs esprits? »

« Ki-lou reprit : « J'ose vous interroger sur la mort. » Le maître lui répondit : « Quand on ne connaît pas la vie, comment peut-on connaître la mort? »

Ailleurs (p. 190) nous lisons encore :

« Le maître dit : « Je préférerais ne pas parler. »

Tseu-koung dit : « Maître, si vous ne parlez pas, nous qui sommes vos disciples, qu'aurons-nous à conserver dans notre souvenir? »

Le maître dit : « Est-ce que le ciel parle? Les quatre saisons suivent leur cours, et toutes choses se produisent sans cesse; mais le ciel parle-t-il jamais? »

Novembre 1861.

XIV.

LE POPOL VUH[1].

Beaucoup de gens accueilleront avec un sourire sceptique un livre intitulé *Popol Vuh*, et qu'on assure être le texte original des écritures sacrées des Indiens de l'Amérique centrale. On n'a pas oublié ces pauvres Aztèques qui furent montrés, il y a quelques années, dans toute l'Europe, comme les descendants d'une race à laquelle les indigènes du Mexique rendaient les honneurs divins avant la conquête espagnole, et qu'on sut plus tard n'être que les malheureuses victimes de spéculateurs barbares, et le *Livre des Sauvages* (2), publié récemment par l'abbé Domenech, sous les auspices du comte Walewski, a porté quelque atteinte à la dignité des études américaines en général. Cependant, ceux qui rient

(1) *Popol Vuh*, le Livre sacré et les mythes de l'antiquité américaine, avec les livres héroïques et historiques des Quichés, par l'abbé Brasseur de Bourbourg. Paris, Durand, 1861.

(2) *Manuscrit pictographique américain*, précédé d'une notice sur l'idéographie des Peaux-Rouges, par l'abbé Domenech. Paris, 1860.

du manuscrit américain découvert par l'abbé Domenech dans la bibliothèque de l'Arsenal à Paris, et publié par lui avec tant de soin comme une relique précieuse des anciens Peaux-Rouges de l'Amérique septentrionale, devraient se rappeler qu'il pourrait bien exister un manuscrit authentique nous offrant un spécimen de l'écriture figurative de cette peuplade sauvage. Le critique allemand de l'abbé Domenech, M. Petzholdt, prend un air beaucoup trop triomphant pour annoncer que le *Manuscrit pictographique* est tout simplement l'œuvre d'un petit Allemand des forêts de l'Amérique. Il aurait dû reconnaître que l'abbé avait lui-même signalé les traces de mots allemands griffonnés sur certaines pages de son manuscrit; qu'il y avait lu les noms d'*Anna* et de *Maria*, et qu'il n'avait jamais attribué une grande antiquité au volume en question. Malgré l'assurance de M. Petzholdt affirmant qu'il ne peut voir dans toutes ces pages que la main de quelque enfant pervers, fils de colons allemands établis dans les forêts de l'Amérique, nous doutons que cet avis soit partagé par aucun de ceux qui prendront la peine de parcourir ce livre, ou paraisse plus probable que l'opinion de l'abbé Domenech. Nous savons, par ce que nous voyons de temps en temps sur nos murs, ce dont la jeunesse est ca-

(1) *Das Buch der Wilden im Lichte Französischer Civilisation.* Mit Proben aus dem in Paris als *Manuscrit pictographique américain,* veröffentlichten Schmierbuche eines Deutsch-Amerikanischen Hinterwälder Jungen. Von J. Petzholdt. Dresden, 1861.

pable en fait de dessins; néanmoins nous pensons que M. Petzholdt demande un peu trop quand il veut faire croire qu'un enfant a pu remplir tout un cahier de ces esquisses grossières, mais évidemment tracées avec soin. Si M. Petzholdt s'était donné la peine de regarder quelques-unes des inscriptions symboliques recueillies dans l'Amérique septentrionale, il aurait compris plus facilement pourquoi l'abbé Domenech, qui avait passé bien des années au milieu des Peaux-Rouges et qui avait copié lui-même plusieurs de leurs inscriptions, a pris les pages conservées dans la bibliothèque de l'Arsenal pour des restes authentiques de la peinture figurative des sauvages. Il existe une certaine ressemblance entre ces ébauches et les figures dessinées sur des rochers, des tombeaux et des arbres par les tribus errantes de l'Amérique septentrionale; et sans vouloir le moins du monde épouser l'opinion de notre enthousiaste abbé, ni offrir une conjecture personnelle sur l'origine véritable du *Livre des Sauvages*, nous n'hésitons pas à penser que M. Petzholdt se serait exprimé avec moins d'assurance et certainement d'un ton moins méprisant, s'il avait mieux connu le peu qu'on sait sur l'écriture idéographique des tribus indiennes. Avant d'aborder la question de l'authenticité du *Popol Vuh*, quelques mots sur la peinture figurative des sauvages de l'Amérique ne seront pas hors de propos. Le *Popol Vuh*, il est vrai, n'est pas un *Livre des sauvages*. C'est une composition littéraire

dans le vrai sens du mot. Il contient la mythologie et l'histoire des races civilisées de l'Amérique centrale, et présente des caractères d'authenticité qui peuvent supporter l'examen de la critique. Nous serons mieux à même d'apprécier les œuvres plus importantes du sud quand nous aurons jeté un coup d'œil rapide sur les essais informes auxquels se sont arrêtés les sauvages du nord.

Dans son *Histoire des Cinq Nations*, Colden nous apprend que quand le comte de Frontenac, à la tête d'une petite armée, envahit en 1696 le pays des Iroquois, il trouva sur les bords de l'Onondaga (aujourd'hui l'Oswego), un arbre sur lequel les Indiens avaient figuré l'armée française. Au pied de cet arbre, ils avaient déposé deux fagots de bois, composés de 1434 petites branches, indiquant par là le nombre de guerriers que les Français auraient à combattre.

Ce défi fait à leurs envahisseurs est un exemple du langage symbolique des Indiens, et ne diffère guère du message envoyé par les Scythes aux Perses. Si les Peaux-Rouges avaient voulu donner à des ennemis le choix entre la paix et la guerre, ils leur eussent fait porter une flèche et un calumet, et personne ne se fût mépris au sens de ce message. Quoique cela ne puisse pas s'appeler « peindre la parole, » c'est une manière cependant de « parler aux yeux. » C'est un humble commencement qui, avec le temps, peut conduire à quelque chose de plus parfait. Chez d'autres peuplades sauvages, nous trouvons des exemples

analogues de correspondances échangées au moyen de dessins, qui semblent rendre clairement tout ce qu'on a voulu exprimer. Ainsi, dans le *Voyage autour du monde* de Freycinet, tome IIe, page 107, nous lisons : « On prendra certainement une haute opinion de l'intelligence de ces peuples, d'après la lettre naguère adressée par un de leurs chefs ou *tamors* au capitaine Martinez, que M. Bérard a rencontré sur l'île Rota. Elle fut écrite primitivement sur un très-mauvais morceau de papier que le Carolinois s'était procuré à Guam : une sorte de couleur rouge avait servi d'encre. Le premier caractère, qui représente un homme les bras étendus, grossièrement dessiné, est un signe de salut ; dans la partie gauche au-dessous sont indiqués le nombre et l'espèce des coquillages envoyés par le Carolinois au capitaine Martinez, savoir : cinq gros, sept plus petits, et trois autres d'une forme différente ; à droite et vis-à-vis sont marqués, sur deux lignes, les objets demandés en échange, c'est-à-dire trois gros hameçons et quatre petits, puis deux haches et deux morceaux de fer. La vignette du milieu, et différentes lignes tracées çà et là, servent à séparer les membres de la phrase. Cette pièce est, si l'on peut s'exprimer ainsi, un véritable modèle d'écriture idéographique. »

Les inscriptions qui se voient sur les poteaux funéraires des Indiens marquent un progrès par rapport à ces essais primitifs. Sur le tombeau de chaque

guerrier est peint ce que les Indiens appellent son *totem*, qui représente à la fois le nom, les armes et la devise des grandes familles sauvages. Un chef célèbre, l'Adjetatig de Wabojeeg, mourut, vers 1793, sur les bords du Lac Supérieur. Il appartenait à la tribu de l'Addik, ou renne d'Amérique, ce qui est rappelé par la figure d'un renne, tracée sur son tombeau. La mort est indiquée par la position de l'animal, qui est peint couché à la renverse. Il n'est fait aucune allusion au nom personnel du chef, qui était Pêcheur Blanc. Mais sur la partie gauche du monument se trouvent sept lignes transversales, et ces lignes ont une signification, à savoir que le défunt avait conduit sept expéditions guerrières. Sous le *totem* sont tracées trois lignes perpendiculaires, dont tous les Indiens comprennent immédiatement la signification : elles représentent les blessures reçues dans les combats. Une tête de phoque, figurée sur ce tombeau, rappelle, dit-on, une lutte terrible que le chef avait eu à soutenir contre un de ces animaux en furie. La flèche et le calumet rappellent l'influence qu'il avait exercée dans la guerre et en temps de paix.

Une autre sépulture que nous mentionnerons est celle du chef suprême du Sandy-Lake, près de la source du Mississipi. L'oiseau qui est peint sur ce tombeau rappelle le nom de la famille ou tribu (la Grue), à laquelle le chef appartenait. Quatre lignes transversales, au-dessus de l'oiseau, indiquent que le défunt avait tué en combattant quatre de ses ennemis. Il y

avait chez les anciens Ibères une coutume analogue ; car nous lisons dans Aristote (*Polit.*, VII, 2, p. 220, éd. Göttling) qu'ils plaçaient autour de la tombe de chaque guerrier un nombre d'obélisques égal à celui des ennemis qu'il avait tués sur le champ de bataille.

Mais les Indiens n'en sont pas restés là ; et quoiqu'ils n'aient jamais atteint à la perfection des hiéroglyphes égyptiens, ils avaient cependant un certain nombre d'emblèmes ou figures symboliques dont la signification était parfaitement comprise de toutes leurs tribus. L'action de manger est représentée par la figure d'un homme portant la main à la bouche. La puissance sur l'homme est marquée par une figure humaine où une ligne est tirée de la bouche au cœur. Une tête surmontée de deux cornes est le symbole de la puissance en général. Un cercle autour de l'abdomen signifie d'amples moyens de subsistance. La figure d'un enfant, avec des lignes ondulées partant des oreilles, et avec d'autres lignes aboutissant au cœur, représente un élève. Une figure ayant une plante pour tête, et portant deux ailes, signifie un médecin versé dans son art et possédant le don de l'ubiquité. Un arbre sur des jambes humaines est le symbole d'un herboriste ou d'un maître de botanique. La nuit est représentée par un soleil barré de lignes légères, ou par un cercle placé sur des jambes humaines. La pluie est figurée par un point rond ou par un demi-cercle rempli d'eau et placé sur la tête. Le ciel, avec le disque du soleil représenté trois fois, signifie un

voyage de trois jours. Une tortue signifie l'arrivée à terre après un voyage sur mer. De courtes phrases peuvent être figurées de cette manière. Une ordonnance de médecin, prescrivant la diète pendant deux jours et le repos pendant quatre, s'écrit en traçant la figure d'un homme avec deux lignes transversales sur l'estomac et quatre lignes transversales sur les jambes. On dit même qu'au moyen de ces caractères primitifs les Indiens ont pu mettre par écrit des chants d'amour et des chants guerriers ; mais, dans ces cas, il semble qu'il faille au lecteur plus d'imagination poétique qu'à l'écrivain. Voici un chant guerrier, reproduit en quatre tableaux :

1. Le soleil levant.

2. Une figure humaine montrant d'une main la terre, et ayant l'autre main étendue vers le ciel.

3. La lune sur deux jambes humaines.

4. Une figure personnifiant la femme de l'Orient, c'est-à-dire l'étoile du soir.

On prétend que ces quatre symboles ont pour les Indiens la signification suivante :

Je me lève pour chercher le chemin des combats ;
Le ciel et la terre sont devant moi ;
Je marche le jour et la nuit ;
Et l'étoile du soir me sert de guide.

Voici maintenant un spécimen de chant d'amour :

1. Une figure représentant un dieu (*Monedo*) doué de puissance magique.

2. Une figure battant du tambour et chantant ; des lignes partant de sa bouche.

3. Une figure dans un réduit obscur.

4. Deux corps unis par un bras continu.

5. Une femme sur une île.

6. Une femme endormie, vers laquelle se prolongent des lignes partant de l'oreille du dieu.

7. Un cœur peint en rouge dans un cercle.

On nous assure que ces tableaux expriment les sentiments suivants :

1. C'est ma forme et ma personne qui font ma grandeur.

2. Écoute la voix de mon chant, c'est ma voix.

3. Je m'abrite et me cache dans l'ombre.

4. Toutes tes pensées me sont connues, rougis !

5. Je pourrais t'attirer à moi, quelque loin que tu fusses, —

6. Quand tu serais dans l'autre hémisphère.

7. Je parle à ton cœur nu.

Tout ce que nous pouvons dire, c'est que si les Indiens peuvent lire une telle écriture, ils sont de plus grands adeptes dans les mystères du cœur que les juges des anciennes cours d'amour. Mais il est beaucoup plus probable que les Indiens apprennent d'abord ces chants, en les entendant réciter de vive voix, et que ces tableaux servent seulement à raviver leurs souvenirs. C'est une sorte d'écriture mnémonique, et les missionnaires en ont fait usage avec un grand succès.

Ainsi, dans une version de la Bible en l'idiome du Massachusetts, par Eliot, les versets du trentième chapitre des *Proverbes*, depuis le verset 25 au verset 32, sont exprimés par « une fourmi, un lapin, une sauterelle, une araignée, une rivière (symbole du mouvement), un lion, un lévrier, un bouc, un roi, et un homme s'élevant comme un insensé pour saisir le ciel. » Ces symboles peuvent sans doute aider le lecteur à se rappeler l'ordre dans lequel ces versets se suivent, mais ils seraient complétement inutiles sans un commentaire ou sans la connaissance du texte.

On raconte que le célèbre Testéra, frère du chambellan de François Ier, étant allé en Amérique, huit ou neuf ans après la prise de Mexico, et jugeant qu'il lui était impossible d'apprendre la langue des indigènes, leur enseigna l'histoire sainte et les principales doctrines du christianisme au moyen de tableaux, qui produisirent sur l'esprit de ces peuples, accoutumés à cette manière de s'exprimer, plus d'effet que toutes les prédications des précédents missionnaires. Mais dans ce cas encore, il est évident qu'à moins d'être expliqués par des interprètes, ces tableaux ne pouvaient avoir aucune signification pour les foules qui les contemplaient. On trouvera les plus amples renseignements sur ce sujet dans un ouvrage de T. Baptiste, *Hiéroglyphes de la conversion, où par des estampes et des figures on apprend aux naturels à désirer le ciel.*

Rien ne prouve que les Indiens du nord aient jamais été au delà de ces essais informes dont on peut voir

de nombreux spécimens dans le volumineux ouvrage de Schoolcraft, publié par ordre du Congrès américain, *Historical and statistical Information respecting the History, Condition, and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, Philadelphia, 1851-1853. Il n'existe aucune trace de rien qui ressemble à une littérature chez les peuplades errantes du nord, et tant qu'on n'aura pas découvert un véritable *Livre des Sauvages* pour combler cette lacune, elles devront continuer à être classées au nombre des races illettrées (1).

Le cas est bien différent si nous tournons les yeux vers les peuples de l'Amérique centrale et méridionale, vers ces races qui formaient la population du Mexique, de Guatémala et du Pérou, à l'époque où ces pays furent conquis par les Espagnols. Les hiéroglyphes mexicains publiés par Lord Kingsborough ne doivent pas être rangés dans la même catégorie que les *totems* et les ébauches grossières des Peaux-Rouges. Tracés avec beaucoup plus d'art, ils ont aussi un caractère plus conventionnel et par conséquent une signification plus définie. Ils sont coloriés, écrits sur du papier, et, sous bien des rapports, méritent d'être placés au même niveau que les hiéroglyphes égyptiens et les papyrus hiératiques. Même l'idée de s'adresser à l'oreille par l'intermédiaire des yeux, d'exprimer le son au moyen de signes écrits, était fami-

(1) *Manuscrit pictographique*, pp. 26, 29.

lière aux Mexicains; mais ils semblent ne s'être servis de caractères phonétiques que pour reproduire des noms de lieux et de personnes. L'objet principal des manuscrits hiéroglyphiques du Mexique n'était pas de donner au lecteur des connaissances nouvelles, mais de lui rappeler par des artifices mnémoniques les choses qu'il avait apprises précédemment. C'est là un fait reconnu par les meilleures autorités, par des hommes qui connurent les Indiens peu de temps après la première arrivée des Européens, et en qui nous pouvons avoir toute confiance quand ils parlent de la littérature orale et de l'écriture symbolique des indigènes. Acosta, dans son *Historia natural y moral*, VI, 7, raconte que les Indiens avaient encore l'habitude de réciter de mémoire les allocutions et les discours de leurs anciens orateurs, et de nombreux chants composés par leurs poëtes nationaux. Comme il était impossible de confier toutes ces compositions à des hiéroglyphes ou caractères symboliques comme ceux dont se servaient les Mexicains, on avait soin de faire apprendre par cœur ces poëmes et ces discours. Il y avait à cet effet des colléges et des écoles, où les jeunes gens apprenaient ces morceaux littéraires et autres choses encore de la bouche des vieillards, dans la mémoire desquels ils semblaient être gravés. Ceux qui étaient destinés à devenir un jour des orateurs devaient apprendre les anciennes compositions mot pour mot. Quand les Espagnols leur eurent appris à lire et à écrire la langue espagnole, les Indiens ne tardèrent

pas à adapter la nouvelle écriture à leur propre langue. Ce fait est attesté par de nombreux témoins oculaires.

Voici en quels termes s'exprime Las Casas, l'ami dévoué des Indiens :

« Il faut savoir que dans toutes les républiques de ces contrées, dans les royaumes de la Nouvelle-Espagne et ailleurs, entre autres professions et gens qui en avaient la charge, étaient ceux qui faisaient les fonctions de chroniqueurs et d'historiens. Ils avaient la connaissance des origines et de toutes les choses touchant à la religion, aux dieux et à leur culte, comme aussi des fondateurs des villes et des cités. Ils savaient comment avaient commencé les rois et les seigneurs, ainsi que leurs royaumes, leurs modes d'élection et de succession; le nombre et la qualité des princes qui avaient passé; leurs travaux, leurs actions et faits mémorables, bons et mauvais; s'ils avaient gouverné bien ou mal; quels étaient les hommes vertueux ou les héros qui avaient existé; quelles guerres ils avaient eu à soutenir et comment ils s'y étaient signalés; quelles avaient été leurs coutumes antiques et les premières populations; les changements heureux ou les désastres qu'ils avaient subis; enfin tout ce qui appartient à l'histoire, afin qu'il y eût raison et mémoire des choses passées.

« Ces chroniqueurs tenaient le comput des jours, des mois et des années. Quoiqu'ils n'eussent point une écriture comme nous, *ils avaient*, toutefois, *leurs*

figures et caractères, à l'aide desquels ils entendaient tout ce qu'ils voulaient, et de cette manière *ils avaient leurs grands livres composés avec un artifice si ingénieux et si habile,* que nous pourrions dire *que nos lettres ne leur furent pas d'une bien grande utilité.*

« Nos religieux ont vu de ces livres, et moi-même j'en ai vu également de mon côté, bien qu'il y en ait eu de brûlés sur l'avis des moines, dans la crainte qu'en ce qui touchait à la religion, ces livres ne vinssent à leur être nuisibles. Il arrivait quelquefois que quelques-uns de ces Indiens, oubliant certaines paroles ou particularités de la doctrine chrétienne qu'on leur enseignait, et n'étant pas capables de lire notre écriture, se mettaient à l'écrire en entier avec leurs propres figures et caractères, d'une manière fort ingénieuse, mettant la figure qui correspondait chez eux à la parole ou au son de notre vocable... Quant à moi, j'ai vu une grande partie de la doctrine chrétienne ainsi écrite en figures et en images *qu'ils lisaient comme je lis nos caractères dans une lettre*, et c'est là une production peu commune de leur génie.

« Il ne manquait jamais de ces chroniqueurs; car, outre que c'était une profession qui passait de père en fils et fort considérée dans toute la république, toujours il arrivait que celui qui en était chargé instruisait deux ou trois frères ou parents de la même famille en tout ce qui concernait ces histoires; il les y exerçait continuellement durant sa vie, et c'était à

lui qu'ils avaient recours lorsqu'il y avait du doute sur quelque point de l'histoire. Mais ce n'étaient pas seulement ces nouveaux chroniqueurs qui lui demandaient conseil; c'étaient les rois, les princes, les prêtres eux-mêmes. Dans tous les doutes qui pouvaient leur survenir relativement aux cérémonies et aux préceptes de la religion, aux fêtes des dieux ou tout ce qui avait rapport aux royaumes antérieurs en matière profane, du moment qu'elles étaient de quelque importance, c'étaient ces chroniqueurs qu'on s'empressait de consulter, chacun suivant ce qu'il avait à leur demander. » *(Hist. apolog. de las Ind. Occid.*, tome IV, chap. 235. ms.) (1).

Malgré le zèle religieux des Dominicains et des Franciscains, un petit nombre de ces manuscrits hiéroglyphiques échappa aux flammes; ils sont conservés aujourd'hui dans quelques-unes de nos bibliothèques publiques, comme des restes curieux d'une littérature presque éteinte et oubliée. La première collection de ces manuscrits et d'autres antiquités américaines fut faite par l'archéologue milanais, Boturini, envoyé par le Pape, en 1736, pour régler certaines affaires ecclésiastiques, et qui, pendant les huit années de son séjour dans le Nouveau-Monde, s'occupa activement de soustraire à la destruction tous les monuments des temps passés que l'on pouvait encore sauver. Mais il ne put transporter en Europe ce qu'il

(1) *Popol Vuh*, p. VIII.

avait réuni au prix de tant de sacrifices, car il fut dépouillé de ses trésors par le vice-roi espagnol; et quand enfin il eut réussi à s'échapper, emportant les débris de sa collection, il fut fait prisonnier par un croiseur anglais, et perdit ainsi tout ce qu'il possédait. Sa collection, restée à Mexico, devint le sujet de plusieurs procès; et après avoir passé par les mains de Veytia et de Gama, qui l'augmentèrent tous deux considérablement, elle finit par être vendue aux enchères publiques. Humboldt, alors de passage à Mexico, acheta plusieurs des manuscrits qu'il donna au musée royal de Berlin. D'autres de ces manuscrits devinrent la propriété de particuliers, et après bien des vicissitudes, ils se trouvent maintenant pour la plupart dans les bibliothèques publiques ou dans les collections particulières de l'Europe.

La partie la plus précieuse des épaves de ce regrettable naufrage est aujourd'hui entre les mains de M. Aubin, qui fut envoyé au Mexique en 1830 par le gouvernement français, et qui consacra près de vingt années à l'œuvre commencée un siècle plus tôt par Boturini. Il acheta, autant que cela lui fut possible, les débris dispersés des collections qui avaient appartenu à Boturini, à Gama et Pichardo, et il se procura des copies exactes dans les cas où il ne put obtenir les manuscrits originaux. Il a rapporté en Europe ce qui forme aujourd'hui, sinon la plus nombreuse, du moins la plus précieuse des collections d'antiquités américaines, et celle qui est ordonnée le

plus judicieusement. M. Aubin est aussi le premier qui ait fait connaître exactement la nature véritable de l'ancienne écriture mexicaine, et nous avons le ferme espoir que, dans les études auxquelles il s'est voué, son triomphe ne sera pas moins glorieux que celui de Champollion dans le déchiffrement des hiéroglyphes égyptiens.

Un des secours les plus importants pour faciliter le déchiffrement des manuscrits hiéroglyphiques de l'Amérique est fourni par certains livres écrits peu de temps après la conquête du Mexique par des indigènes, à qui leurs conquérants, les Espagnols, avaient appris l'art de l'écriture alphabétique. Ixtlilxochitl, descendant de la famille royale de Tetzcuco, et employé comme interprète par le gouvernement espagnol, écrivit l'histoire de son pays depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'arrivée de Cortez. En composant cette histoire, il suivit le récit contenu dans les tableaux hiéroglyphiques, qui lui avaient été expliqués par les vieux chroniqueurs. Quelques-uns de ces tableaux, fragments du texte traduit par l'historien mexicain, ont été retrouvés par M. Aubin; et comme ils aidèrent autrefois l'historien à écrire son histoire, de même cette histoire aide aujourd'hui le savant à déchiffrer leurs symboles. C'est l'étude d'ouvrages comme celui d'Ixtlilxochitl qui doit être le point de départ de la philologie américaine. De tels ouvrages sont pour l'étude des antiquités américaines ce qu'est Manéthon pour l'étude des hiéro-

glyphes égyptiens, ou Bérose pour le déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Ils sont écrits dans des dialectes qui n'ont pas plus de trois cents ans, et que parlent encore les nombreux indigènes du pays, avec les modifications que toute langue subit nécessairement dans le cours de trois siècles. Ils nous donnent tout ce que savaient sur l'histoire, sur la mythologie et sur la religion ces peuples de l'Amérique centrale et méridionale, que les Espagnols trouvèrent en possession de la plupart des avantages d'une civilisation déjà ancienne. Assurément il ne faut pas nous attendre à y rencontrer ce que nous avons coutume d'appeler l'histoire. Néanmoins ils offrent un grand intérêt historique, car ils conservent les vagues souvenirs d'un passé lointain, rempli de migrations, de guerres, de dynasties et de révolutions, comme celles qu'aimaient à se rappeler les Grecs du temps de Solon, et auxquelles croyaient les Romains du temps de Caton. Ces écrits nous apprennent que le Nouveau-Monde, ouvert à l'Europe il y a quelques siècles, était à ses propres yeux un monde ancien, et que ses habitants différaient moins de nous par le caractère et le sentiment qu'on ne se l'imagine trop facilement quand on parle des Peaux-Rouges, ou quand on lit les récits des conquérants espagnols, qui refusaient aux naturels de l'Amérique une âme humaine, afin de se donner le droit de les traiter comme des bêtes sauvages.

Le *Popol Vuh,* ou livre sacré de la population de

Guatémala, dont l'abbé Brasseur de Bourbourg vient de publier le texte original, accompagné d'une traduction française littérale, occupe un rang très-important parmi les ouvrages composés par les indigènes dans leurs propres dialectes, et écrits par eux avec les caractères de l'alphabet latin. Il n'y a que deux autres ouvrages dont l'importance puisse être comparée à celle du *Popol Vuh*, pour l'étude des antiquités et des langues américaines ; ce sont le *Codex Chimalpopoca*, écrit en langue nahuatl, et le *Codex Cakchiquel*, rédigé dans le dialecte de Guatémala. Ces trois ouvrages doivent être le point de départ de toutes les recherches critiques sur les antiquités des indigènes de l'Amérique.

Le premier point à établir quand on examine des écrits de ce genre, c'est leur authenticité. Nous devons nous demander si ces trois ouvrages sont bien réellement, ainsi qu'on le prétend, des compositions datant d'environ trois siècles, fondées sur les traditions orales et les documents idéogrammatiques des anciens habitants de l'Amérique, et écrites dans les dialectes parlés au temps de Colomb, de Cortez et de Pizarre. Voici, en résumé, d'après l'abbé Brasseur de Bourbourg, l'historique du *Popol Vuh*. Le manuscrit fut découvert pour la première fois, vers la fin du XVII[e] siècle, par le P. Francisco Ximenez, qui était curé de Santo-Tomas Chichicastenango, situé à environ trois lieues au sud de Santa-Cruz del Quiché, et à vingt-deux lieues au nord-est de Guatémala. Il était

très-versé dans les idiomes des indigènes de Guatémala, et il a laissé un dictionnaire de leurs trois dialectes principaux, son *Tesoro de las Lenguas Quiché, Cakchiquel y Tzutohil.* Cet ouvrage, encore inédit, remplit deux volumes, dont le second contient une copie du manuscrit découvert par Ximenez. Ximenez, qui était dominicain, écrivit aussi une *Histoire générale de la province de San-Vicente de Chiapas,* qui comprenait quatre volumes in-folio. Il en avait laissé deux copies, mais elles étaient toutes deux incomplètes quand l'abbé Brasseur de Bourbourg les vit à Guatémala. Les trois volumes qui avaient été conservés renfermaient beaucoup de curieux renseignements sur l'histoire et les traditions du pays. Le premier de ces volumes contenait la traduction espagnole du manuscrit quiché qui nous occupe en ce moment. L'abbé Brasseur de Bourbourg copia cette traduction en 1855. Un voyageur allemand, M. Scherzer, qui se trouvait à Guatémala à cette même époque, fit copier la traduction de Ximenez, qu'il publia à Vienne en 1856 (1).

L'abbé français ne se contenta pas de faire imprimer le texte original du Popul Vuh et la traduction espagnole de Ximenez, qu'il déclare être inexacte, incomplète et souvent inintelligible. Pendant ses voyages en Amérique, il avait appris plusieurs idiomes du

(1) M. A. Helps est le premier qui ait fait ressortir l'importance de cette publication dans son excellent ouvrage, l'*Histoire de la conquête espagnole en Amérique.*

pays, particulièrement la langue quichée, dont les divers dialectes sont parlés encore aujourd'hui par une population d'environ six cent mille âmes. Comme prêtre, il avait des rapports journaliers avec les habitants de la paroisse dont on lui avait confié l'administration ; et c'est pendant qu'il vivait au milieu d'eux, pouvant les consulter sans cesse comme des dictionnaires vivants, qu'il entreprit, avec l'assistance des manuscrits de Ximenez, sa propre traduction des anciennes chroniques des Quichés. Depuis le temps de la découverte de Ximenez jusqu'à celui de la publication de l'abbé Brasseur de Bourbourg, nous pouvons donner l'histoire du Popol Vuh d'une manière claire et satisfaisante. Mais il reste encore un siècle dont il faut rendre compte, depuis la fin du XVI[e] siècle, époque où l'on suppose que l'ouvrage fut écrit, jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, date de la découverte du manuscrit à Chichicastenango par le dominicain Ximenez. Ici les renseignements font absolument défaut. Nous pouvons cependant en appeler à l'autorité du manuscrit lui-même, qui donne la liste des dynasties royales jusqu'à la conquête espagnole, liste close par les noms des deux princes, Don Juan de Rojas et Don Juan Cortez, fils de Tecum et de Tepepul. Quoique ces princes fussent entièrement sous la domination espagnole, on leur permit de conserver les insignes de la royauté jusqu'en l'année 1558, et le manuscrit, à ce qu'on suppose, fut rédigé peu de temps après cette date. L'auteur lui-même termine

le dernier paragraple du préambule du Popol Vuh par la déclaration suivante (1) : « Voilà ce que nous écrirons depuis (qu'on a promulgué) la parole de *Dieu* [Chabal Dios], et en dedans du christianisme; nous le reproduirons, parce qu'on ne voit plus ce livre national, où l'on voyait clairement qu'on était venu de l'autre côté de la mer, (c'est-à-dire) « le récit de notre existence dans le pays de l'ombre, et comment nous vîmes la lumière et la vie. » L'auteur n'essaie aucunement d'attribuer à cet ouvrage une haute antiquité, ni une autorité mystérieuse. Il reconnaît expressément qu'à l'époque où il écrit, son pays a été conquis par les Castillans ; que des évêques y prêchent la parole de Dios, le nouveau Dieu ; que les anciennes traditions du peuple disparaissent peu à peu. Il ne donne même pas à son ouvrage le titre de Popol Vuh, ainsi que l'a fait l'abbé Brasseur de Bourbourg. Il dit que, de son temps, on ne voyait plus le *Popol Vuh*. Or *Popol Vuh* signifie « le Livre national, » et servait à désigner la littérature traditionnelle qui transmettait d'âge en âge tout ce que l'on savait sur l'histoire primitive de la nation, sur ses doctrines et ses cérémonies religieuses.

Il est regrettable que l'abbé Brasseur de Bourbourg ait sanctionné l'emploi de ces mots comme titre du manuscrit quiché découvert par le P. Ximenez, et qu'il les ait traduits en apparence par « Livre sacré, » au

(1) *Popol Vuh*, traduction de l'abbé Brasseur de Bourbourg, p. 5.

lieu de les rendre par « Livre national, » comme Ximenez les avait traduits par « Libro del comun. » Ces légères inexactitudes produisent infailliblement une grande confusion. Il n'y a que le désir de donner à son livre un titre pompeux qui ait pu faire commettre cette faute à notre auteur, car il avoue lui-même que le titre de *Popol Vuh* n'appartient nullement à l'ouvrage qu'il publie, et que, de plus, *Popol Vuh* ne signifie pas « Livre sacré. » Rien n'autorise à supposer, avec le savant abbé, que les deux premières parties du manuscrit contiennent une transcription à peu près littérale du véritable Popol Vuh, ni à croire que le Popol Vuh ait été l'original du Teo-Amoxtli, ou livre sacré des Toltèques. Tout ce que nous savons, c'est, d'abord, que l'auteur de cet ouvrage anonyme le rédigea parce que le *Popol Vuh,* c'est-à-dire la tradition nationale, se perdait peu à peu, et, en second lieu, qu'il a réuni dans les deux premières parties de son travail les anciennes traditions communes à la race tout entière, réservant les deux autres pour les annales de la nation quichée, qui possédait, au temps de la conquête, la plus grande partie de la république actuelle de Guatémala. Si nous nous plaçons à ce point de vue, nous ne trouverons rien, ni dans le contenu, ni dans le caractère de ce volume, qui nous inspire des doutes sur son authenticité. L'auteur a voulu préserver de l'oubli, où elles tombaient rapidement, les histoires de ses dieux et de ses ancêtres qu'il avait entendues dans son en-

fance. Les traits principaux de ces histoires avaient peut-être été conservés, soit par l'enseignement oral des écoles, soit par les peintures figuratives; néanmoins la conquête espagnole avait tellement bouleversé le pays que l'auteur fut sans doute obligé de compter principalement sur la fidélité de ses propres souvenirs. Si l'on voulait extraire de ces légendes une histoire suivie, la tâche serait simplement impossible. Tout y est vague, contradictoire, miraculeux, absurde. L'histoire, comme nous l'entendons, c'est-à-dire présentant la suite et l'enchaînement des faits, est une conception moderne, inconnue à presque toutes les nations anciennes. Si nous avions le véritable *Popol Vuh* lui-même, il est probable que nous n'y trouverions pas plus de données historiques que dans le manuscrit quiché. De temps en temps, il est vrai, on s'imagine apercevoir quelques points de repère dans ces récits confus ; puis, à la page suivante, on retombe dans le chaos. Il se peut qu'on éprouve quelque difficulté à reconnaître que, malgré toutes les traditions sur les migrations primitives de Cécrops et de Danaüs, malgré les poëmes homériques de la guerre de Troie et les généalogies des anciennes dynasties de la Grèce, nous ne savons rien de l'histoire grecque avant les olympiades, et que même, pour les événements des premières olympiades, nos connaissances se réduisent à fort peu de chose. Mais le véritable historien ne se laisse séduire par aucune illusion à ce sujet, et ne veut pas entendre parler

des reconstructions historiques, même les plus ingénieuses.

Ce que nous disons de l'histoire grecque s'applique avec cent fois plus de force à l'histoire ancienne des aborigènes de l'Amérique ; et les personnes qui étudient les antiquités américaines se feront d'autant plus d'honneur qu'elles mettront moins de temps à reconnaître cette vérité. Même les traditions sur les migrations des Chichimèques, des Colhuas et des Nahuas, qui forment le thème principal de toutes les histoires anciennes de l'Amérique, n'ont point de fondement plus solide que les traditions grecques concernant les Pélasges, les Éoliens et les Ioniens. Ce serait perdre son temps que de vouloir, avec de pareils éléments, reconstruire une histoire suivie, qui ne manquerait pas d'être détruite, tôt ou tard, par quelque émule des Niébuhr, des Grote ou des Lewis.

Si nous ne trouvons pas de matériaux pour l'histoire dans les légendes des anciens habitants de Guatémala, elles nous permettent du moins d'étudier le caractère de ces hommes, d'analyser leur religion et leur mythologie, de comparer leurs principes de morale, leurs idées sur la vertu, sur la beauté, sur l'héroïsme, avec les principes et les idées des autres races humaines. Voilà le charme réel et durable des ouvrages comme celui que l'abbé Brasseur de Bourbourg vient de nous faire connaître le premier par une traduction fidèle. Malheureusement, ce charme n'est pas à l'abri de tout danger. Il est, à la rigueur,

possible que les auteurs de ce manuscrit et des autres textes américains aient subi, d'une manière plus ou moins consciente, l'influence des idées européennes et chrétiennes. Dans ce cas, nous n'aurions plus la certitude que les histoires rapportées par eux nous offrent une image fidèle du génie primitif des races américaines. Le manuscrit quiché offre avec l'Ancien Testament certaines conformités qui sont assurément extraordinaires. Cependant, même en admettant une influence chrétienne, il reste encore dans ces traditions beaucoup de choses qui diffèrent tellement de tout ce que nous voyons dans les autres littératures nationales, que nous ne risquons pas de nous tromper en les regardant comme le produit véritable du sol intellectuel de l'Amérique. A l'appui de nos observations, nous voulons citer, en terminant, quelques extraits du livre qui les a suggérées, mais nous ne devons pas prendre congé de l'abbé Brasseur de Bourbourg sans lui exprimer notre reconnaissance pour son excellent ouvrage. Nous espérons qu'il pourra réaliser son projet de publier une *Collection de documents dans les langues indigènes, pour servir à l'étude de l'histoire et de la philologie de l'Amérique ancienne*. L'ouvrage qui vient d'être publié forme le premier volume de cette collection.

Extraits du *Popol Vuh*.

Le manuscrit commence par un récit de la créa-

tion. Quand on le lit dans la traduction littérale de l'abbé Brasseur de Bourbourg, toute hérissé des noms étranges des dieux et des autres êtres qui y jouent un rôle, ce récit ne laisse pas sur l'esprit une impression bien nette. Mais quand on le relit plusieurs fois, on voit se dégager certaines idées saillantes, attestant qu'il y a eu un fonds primitif de nobles conceptions, couvertes et cachées plus tard par mille imaginations extravagantes, absurdes. Laissons donc les noms propres, qui ne font que troubler la mémoire, et qu'on essaierait en vain le plus souvent d'expliquer d'une manière raisonnable. Il faudra de longues recherches avant qu'on puisse décider si ces noms, appliqués avec tant de profusion à la Divinité, désignaient autant de personnalités distinctes, ou seulement les manifestations diverses d'une seule et même puissance. En tout cas, ils ne peuvent avoir aucune importance pour nous, jusqu'à ce que de nouvelles études permettent de rattacher des idées plus claires à des noms aussi peu harmonieux que Tzakol, Bitol, Alom, Qaholom, Hun-Ahpu-Vuch, Gucumatz, Quax-Cho, etc. Certains de ces noms sont assurément très-bien choisis, si l'abbé Brasseur de Bourbourg ne s'est pas trompé en les traduisant par « le Créateur, le Formateur, Celui qui engendre, Celui qui donne l'être, le Dominateur, le Maître du planisphère verdoyant, le Maître de la surface azurée, le Cœur du ciel. » Mais que dire de noms aussi absurdes que « le Serpent couvert de plumes, le

grand blanc Piqueur d'épines, le Tireur de sarbacane au sarigue, » et autres du même genre?

Quoi qu'il en soit de ces noms inintelligibles, les Quichés croyaient qu'il y eut un temps où tout ce qui est dans le ciel et sur la terre fut créé. « Tout était en suspens, dit le *Popol Vuh;* tout était calme et silencieux, et l'immensité des cieux était vide. Il n'y avait pas encore un seul homme, pas un animal, pas d'oiseau ni de poissons; le ciel seulement existait. La face de la terre ne se manifestait pas encore : seule la mer paisible était, et tout l'espace des cieux. Seuls les êtres divins étaient sur l'eau comme une lumière grandissante. Ils parlèrent; ils se consultèrent et méditèrent; et au moment de l'aurore, l'homme se manifesta. Alors ils commandèrent aux eaux de se retirer, et à la terre de se raffermir, afin qu'elle pût être ensemencée et que le jour pût luire au ciel et sur la terre.

« Car, dirent-ils (*Popol Vuh,* p. 11), nous ne recevrons ni gloire ni honneur de tout ce que nous avons créé et formé, jusqu'à ce qu'existe la créature humaine, la créature douée de raison. « Terre, » dirent-ils; et à l'instant elle se forma. Comme un brouillard ou un nuage eut lieu sa formation dans son état matériel, lorsque, semblables à des homards, apparurent sur l'eau les montagnes; et en un instant les grandes montagnes furent... Ainsi se fit la création de la terre, lorsqu'elle fut formée par ceux qui sont le Cœur du ciel et le Cœur de la terre; car ainsi se

nomment ceux qui les premiers la fécondèrent, le ciel et la terre encore inertes étant suspendus au milieu de l'eau. »

Ensuite nous voyons la création des bêtes brutes, et le désappointement des dieux quand ils commandent aux animaux de dire leurs noms et d'honorer ceux qui les ont créés. Alors, les dieux dirent aux animaux :

« Voilà que vous serez changés, parce qu'il vous a été impossible de parler. Nous reprenons donc notre parole. Votre nourriture et vos tanières, vous les aurez; mais ce sera dans les ravines et les bois. Car notre gloire n'est pas parfaite, et vous ne nous invoquez point. Il y a encore des êtres qui pourront nous saluer ; nous les rendrons capables d'obéir. Maintenant, faites votre devoir. Quant à votre chair, elle sera broyée sous la dent. »

Puis vient la création de l'homme. Sa chair fut faite de terre glaise. Mais (*Popol Vuh*, p. 19) « l'homme était sans cohésion, sans consistance, sans mouvements, sans force, inerte et aqueux. Il ne remuait point la tête ; sa vue était voilée ; il avait reçu le don de la parole, mais il n'avait pas d'intelligence, et aussitôt il se consuma dans l'eau, sans pouvoir se tenir debout. »

Les dieux se consultèrent alors une seconde fois, afin de créer des êtres qui pussent les adorer ; et après certaines cérémonies magiques, des hommes furent faits de bois, et ils se multiplièrent. Mais ils n'avaient ni cœur, ni intelligence, ni souvenir de leur

Créateur. Ils menaient une existence inutile, et vivaient comme des animaux. Ils ne pensaient point à élever leurs têtes vers leur Formateur, et ils furent engloutis dans les eaux.

Puis vient une troisième création, l'homme étant tiré d'un arbre appelé le *tzité*, et la femme de la moelle d'un petit jonc appelé le *zibac*. Ceux-ci ne pensèrent pas non plus ni ne parlèrent à celui qui les avait faits, et ils périrent emportés par les eaux. La nature tout entière, les animaux, les arbres, les pierres se soulevèrent contre les hommes pour se venger du mal qu'ils leur avaient fait; et tout ce qui reste de cette race primitive se voit aujourd'hui dans les petits singes qui vivent dans les bois.

Nous arrivons ensuite à une histoire d'un caractère très-différent, et qui interrompt complétement le récit. Elle ne se rapporte aucunement à la création, quoiqu'elle se termine par la métamorphose de deux de ses héros en soleil et en lune. C'est une histoire qui ressemble beaucoup aux fables des Brahmanes ou aux Contes allemands. Quelques-uns des principaux acteurs de ce petit drame sont évidemment des êtres divins, descendus au niveau de la nature humaine; et les exploits qu'ils accomplissent, les tours qu'ils jouent sont si étranges et si incroyables, qu'on s'imagine lire un des contes des Mille et Une Nuits. Dans les luttes des deux héros favoris contre les cruels princes de Xibalba, il se peut qu'il y ait des réminiscences d'événements historiques; mais ce serait une

tâche impossible que de vouloir séparer la partie historique des fables qui l'enveloppent. L'intérêt principal du conte américain consiste dans les points de ressemblance que nous y trouvons avec les contes de l'ancien monde. Nous nous contenterons d'en citer deux : l'introduction d'animaux doués de la parole et de la raison, et le fréquent retour à la vie des principaux héros, qui, après qu'on les a brûlés et qu'on a jeté leurs cendres à la mer, renaissent sous la forme de poissons, métamorphosés ensuite en hommes.

On sait que, dans les contes allemands, certaines particularités de la conformation et des mœurs des animaux sont expliquées comme étant le résultat d'événements arrivés au temps jadis : on raconte, par exemple, que l'ours a une queue si courte depuis le jour où lui arriva sa mésaventure, quand il alla pêcher sur la glace. De même, nous lisons dans les contes américains que « Hun-Ahpu et Xbalanqué, ayant saisi le rat, le serrèrent vivement à la tête, voulant l'étouffer. Ils lui brûlèrent la queue au-dessus du feu. C'est alors que le rat commença à porter une queue sans poil (1). » Ailleurs, un crapaud, qui portait un message, est avalé par le *Zakicaz*. « C'est depuis lors, ajoute-t-on, que les serpents prennent les crapauds pour leur nourriture (2). » Cette histoire,

(1) *Popol Vuh,* p. 125.
(2) *Id.,* p. 135.

bien digne d'attirer l'attention de ceux qui étudient la manière dont se sont formés et répandus les contes populaires, se poursuit jusqu'à la fin du second livre. Ce n'est que dans le troisième livre qu'il est de nouveau question de la création de l'homme.

Trois essais, ainsi que nous l'avons vu, avaient été faits, et avaient échoué. Maintenant nous lisons qu'avant l'aurore, avant le lever du soleil et de la lune, l'homme avait été créé : la nourriture qui devait former son sang se composait d'épis de maïs jaune et blanc. On cite les noms des quatre hommes qui furent les véritables ancêtres de la race humaine, ou plutôt de la race quichée. La femme ne leur donna pas le jour, et ils ne furent pas non plus engendrés par les dieux. Leur création fut un prodige. Ils étaient doués de la raison et de la parole; leur vue embrassait toutes choses; ils connaissaient le monde entier; et ils rendirent grâce à leur Créateur. Alors les dieux eurent peur, et ils soufflèrent un nuage sur les yeux des hommes, afin qu'ils ne pussent voir qu'à une certaine distance, et que l'homme ne fût pas semblable aux dieux eux-mêmes. Pendant que les quatre hommes dormaient, les dieux leur donnèrent de belles épouses, qui devinrent les mères de toutes les tribus, petites et grandes. Ils n'adoraient pas encore les dieux; ils élevaient leurs regards vers le ciel, ne sachant pas ce qu'ils étaient venus faire dans ce monde. Leur figure était douce; doux aussi était leur langage, et grande leur intelligence.

Nous arrivons maintenant à un passage fort intéressant, dans lequel on essaie d'expliquer la cause de la confusion des langues. Aucune nation, excepté le peuple juif, ne s'est beaucoup occupé de savoir pourquoi il y a beaucoup de langues, au lieu d'une seule. Grimm, dans son *Essai sur l'origine du langage,* fait ces remarques : « Il peut sembler surprenant que ni les anciens Grecs, ni les anciens Indiens n'aient songé à proposer ni essayé de résoudre la question de l'origine et de la multiplicité des langues humaines. L'Écriture sainte a essayé d'expliquer une de ces deux énigmes, celle de la multiplicité des langues, par la tradition de la Tour de Babel. Je ne connais qu'une pauvre légende esthonienne, que l'on puisse placer à côté de cette explication biblique. « Le vieux dieu, disent les Esthoniens, quand les hommes trouvèrent leur demeure trop étroite, résolut de les disperser par toute la terre, et de donner à chaque nation sa propre langue. En conséquence il mit sur le feu un chaudron d'eau, ordonnant aux différentes races de s'en approcher, chacune à son tour, et de choisir les sons qui leur convenaient dans les gémissements de l'eau captive et torturée. »

Grimm aurait pu ajouter une autre légende, populaire chez les Thlinkithiens, et qui a évidemment pour objet d'expliquer pourquoi il existe des langues différentes. Les Thlinkithiens sont une des quatre races principales de l'Amérique russe. Les Russes

les appellent les Kaljush, Koljush ou Kolosh. Ils occupent la côte à peu près depuis le 60° jusqu'au 45° de latitude nord. Ils s'étendent par conséquent au-delà de la frontière russe, presque jusqu'à l'embouchure de l'Oregon, et ils se sont établis également dans beaucoup des îles voisines. Weniaminow pense que leur nombre, dans les possessions russes et anglaises, est de vingt à vingt-cinq mille âmes. C'est évidemment une race qui tend à disparaître, et leurs légendes, qui semblent nombreuses et remplies d'idées originales, mériteraient bien d'être étudiées attentivement par les ethnographes américains. Wrangel soupçonnait une parenté entre eux et les Aztèques du Mexique. Ces Thlinkithiens croient qu'il y a eu une inondation ou un déluge universel, et que les hommes se sauvèrent dans un immense bâtiment qui flotta sur les eaux. Quand les eaux se retirèrent, le vaisseau échoua sur un rocher, et, par son propre poids, se brisa en deux parties. Dans l'une se trouvaient les Thlinkithiens avec leur langage ; dans l'autre, le reste des races humaines. Telle fut l'origine de la diversité des langues (1).

Ni la légende esthonienne ni celle des Thlinkithiens n'offrent cependant aucune conformité frappante avec le récit mosaïque. Il y a donc lieu d'observer avec une attention particulière les analogies et les différences

(1) Holmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika*. Helsingfors, 1855.

qui existent entre le neuvième chapitre de la Genèse et le chapitre suivant du manuscrit quiché, traduit par l'abbé Brasseur de Bourbourg (1) :

« Tous n'avaient qu'une seule langue : ils n'invoquaient encore ni le bois ni la pierre; et ils ne se souvenaient que de la parole du Créateur et du Formateur, du Cœur du ciel et du Cœur de la terre.

« Et ils parlaient en méditant sur ce qui cachait le lever du jour : et remplis de la parole sacrée, remplis d'amour, d'obéissance et de crainte, ils faisaient leurs demandes; puis, levant les yeux au ciel, ils demandaient des filles et des fils.

« Salut ! ô Créateur, ô Formateur ! toi qui nous vois et nous entends ! ne nous abandonne, ne nous délaisse point ! ô Dieu, qui es au ciel et sur la terre, ô Cœur du ciel, ô Cœur de la terre ! donne-nous notre descendance et notre postérité tant que marcheront le soleil et l'aurore; que les semailles se fassent, ainsi que la lumière. Donne-nous de marcher toujours dans des chemins ouverts et des sentiers sans embûches; que nous soyons toujours tranquilles et en paix avec les nôtres; que nous coulions une vie heureuse; donne-nous donc une vie, une existence à l'abri de tout reproche, ô Hurakan, ô Sillonnement de l'Éclair, ô Foudre qui frappe.... fais que les semailles aient lieu et que se fasse la lumière !

(1) *opol Vuh,* p. 211.

« ... Et ils arrivèrent tous à Tulan : on ne pouvait compter le nombre des gens qui arrivaient et qui tous entraient en marchant en bon ordre.

« ... Or, c'est là que s'altéra la langue des tribus; là se fit la diversité de leurs langues : elles ne s'entendirent plus bien clairement entre elles, lorsqu'elles vinrent à Tulan. Or, c'est là qu'elles se divisèrent : il y en eut qui allèrent à l'Orient et beaucoup par ici.

« ... Or, le langage de Balam-Quitzé, de Balam-Agab, de Mahucutah et d'Iqi-Balam [les quatre ancêtres du genre humain] était déjà différent : Hélas, donc! nous avons délaissé notre langue! Comment donc avons-nous fait? nous sommes ruinés! D'où vient donc que nous avons été induits en erreur? Nous n'avions qu'une seule langue, lorsque nous vînmes de Tulan; un était seulement notre mode de soutenir (l'autel), une était notre éducation. Ce n'est pas bien ce que nous avons fait, répétèrent toutes les tribus, dans les bois et sous les lianes. »

Le reste de cet ouvrage, qui se compose en tout de quatre livres, est consacré aux migrations des tribus parties de l'Orient, et à leurs établissements divers. Les quatre ancêtres de la race quichée semblent avoir eu une longue vie; et quand enfin ils vinrent à mourir, ils disparurent d'une manière mystérieuse, laissant à leurs fils ce qui est appelé la *Majesté enveloppée,* qui ne devait jamais être dépliée par une main humaine. Qu'était-ce que cette *Majesté?* c'est ce que nous ne savons pas.

Les chapitres suivants renferment beaucoup de choses intéressantes ; seulement il n'y faut pas chercher des matériaux pour l'histoire, bien que l'auteur regarde évidemment tout ce qu'il raconte sur cette succession de rois comme des traditions parfaitement authentiques. Mais quand, après le récit des migrations, des guerres et des insurrections diverses, il en vient enfin à raconter l'arrivée des Espagnols, nous trouvons qu'il y a seulement quatorze générations entre les quatre premiers ancêtres de la race humaine ou de la race quichée et la dernière des dynasties royales, et l'auteur, quel qu'il soit, termine son ouvrage par cet aveu :

« Voilà tout ce qui reste de l'existence du Quiché ; car il n'y a plus moyen de voir ce livre, où autrefois les rois lisaient tout, puisqu'il a disparu. Ainsi donc c'en est fait de tous ceux du Quiché, qui s'appelle *Santa-Cruz*. »

Mars 1862.

XV.

LE MONOTHÉISME SÉMITIQUE[1].

On ne peut rendre compte d'un ouvrage comme l'*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* de M. Renan, qu'en l'examinant chapitre par chapitre. Il contient un exposé de l'histoire non seulement des langues sémitiques, ainsi que le ferait supposer son titre, mais encore des nations sémitiques; et puisque, dans l'œuvre intellectuelle de l'humanité, la part active a toujours appartenu exclusivement à deux races, les Sémites et les Aryens (les peuples touraniens n'ayant fait qu'entraver de temps en temps par leurs incursions la marche de la civilisation générale), le travail de M. Renan embrasse en réalité une moitié de l'histoire du monde ancien.

(1) *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, par Ernest-Renan, membre de l'Institut. Seconde édition. Paris, 1858.

(2) *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, par E. Renan. Paris, 1859.

Nous n'avons reçu jusqu'à présent que le premier volume de cette importante publication; et avant que l'auteur ait eu le temps d'achever son tome deuxième, il a dû publier une seconde édition du tome premier, revue et augmentée, de manière à représenter les nouveaux progrès accomplis dans le champ de la philologie sémitique.

En écrivant l'histoire de la race sémitique, il est nécessaire d'établir d'abord certains caractères généraux communs à tous les membres de cette race, avant de pouvoir parler de nations aussi éloignées les unes des autres que les Juifs, les Babyloniens, les Phéniciens, les Carthaginois et les Arabes, comme ne composant qu'une seule race ou famille. Le lien le plus important, qui réunit en un ensemble idéal tous ces peuples dispersés, se trouve dans leur langage. Les idiomes de toutes les nations sémitiques procèdent d'un type commun aussi incontestablement que le français, l'espagnol et l'italien dérivent du latin, ou que le latin, le grec, l'allemand, le celtique, le slave et le sanscrit sont issus de la langue primitive des ancêtres de la race aryenne. Les preuves fournies par le langage suffiraient seules à établir ce fait, que toutes les nations sémitiques sont descendues d'ancêtres communs et forment ce que, dans la science du langage, on peut appeler une famille distincte. Mais M. Renan n'a pas voulu se contenter de cet unique criterium de la parenté des divers peuples sémitiques. A l'aide de ses propres observations,

et mettant à profit les recherches d'autres savants, tels que MM. Ewal et Lassen, il s'est efforcé de tracer d'une manière plus complète le portrait du Sémite : tâche assurément difficile. Telle serait l'œuvre d'un peintre qui voudrait faire le portrait d'une famille entière, en omettant tout ce qui serait particulier à chaque membre individuel, mais en reproduisant les traits et la physionomie, qui constituent ce qu'on appelle l'air de famille. Le résultat a été ce qu'on pouvait attendre. Les critiques, à qui telle ou telle branche de la famille sémitique était la plus familière, ont protesté unanimement qu'ils ne pouvaient découvrir aucune ressemblance dans ce portrait. Les uns y trouvaient des traits qui, disaient-ils, ne devaient pas y être; d'autres se plaignaient de ne pas y voir l'expression qui leur paraissait la plus frappante dans la physionomie sémitique.

Voici, en résumé, quels sont, d'après M. Renan, les points saillants du caractère des Sémites.

Suivant l'auteur, ce qui prédomine chez eux, c'est l'instinct religieux plutôt que l'intelligence politique; et la source de leur religion est la conception de l'unité de Dieu. Leur terminologie religieuse est simple, sans aucun élément mythologique. Leurs sentiments religieux sont vifs, exclusifs, intolérants, et soutenus par une ferveur qui trouve son expression particulière dans les visions prophétiques. Si l'on compare ces peuples aux nations aryennes, on voit qu'ils ont manqué d'initiative scientifique et philosophique.

Leur poésie est principalement subjective ou lyrique, et l'on chercherait en vain dans leurs littératures des poëtes qui aient excellé dans le drame et l'épopée. La peinture et la sculpture ont toujours été frappées chez eux d'une interdiction religieuse, leur naïf réalisme ne se prêtant pas à la fiction, condition essentielle de ces deux arts. Sous le rapport de la vie civile et politique, ils se distinguent par une extrême simplicité. Chez cette race, le pouvoir est resté patriarchal et despotique, et l'on ne trouve dans son sein ni grands empires organisés, ni commerce, ni esprit public. Le caractère le plus marquant peut-être de la constitution intellectuelle des Sémites est tout négatif : c'est ce manque d'aptitude pour les vues générales et abstraites qui se trahit dans leur manière de penser, dans leur langage, dans leur religion, dans leur poésie et dans leurs institutions politiques. En revanche, les idées individuelles et personnelles exercent sur eux une puissante attraction, qui les conduit au monothéisme en religion, au genre lyrique en poésie, à la forme monarchique dans le gouvernement, au style abrupt dans les compositions littéraires, et qui les rend incapables de se livrer aux spéculations de la métaphysique.

Il est impossible de parcourir des yeux cette esquisse hardie et rapide du caractère sémitique, sans remarquer combien elle renferme de points qui prêtent au doute et à la discussion. Nos remarques porteront sur un seul de ces points, le plus important de tous

dans notre pensée, et aussi, ce semble, dans la pensée de M. Renan : la tendance supposée de la race sémitique au monothéisme. M. Renan affirme que les Sémites ont conquis le dogme de l'unité divine, parce qu'ils l'ont trouvé dans les instincts les plus profonds de leur esprit et de leur cœur. Il dit que cette croyance était chez eux la règle, non l'exception ; et il semble penser que, sans leur coopération, le reste de l'humanité ne serait jamais arrivé à connaître et à adorer le Dieu unique.

Si cette remarque sur la tendance instinctive des Sémites au monothéisme avait été faite il y a cinquante ans, elle eût rencontré peu de contradicteurs. Le terme *sémitique* était alors employé dans un sens plus restreint, et ne comprenait guère que les Juifs et les Arabes. N'ayant que ces deux peuples en vue, on aurait certainement eu le droit de dire (avec les réserves impliquées tacitement dans toute proposition générale formulée sur le caractère d'individus ou de nations) que le rôle spécial assigné par la Providence à ces peuples avait été de prêcher la croyance en un seul Dieu. Trois religions sont nées au sein de ce petit groupe sémitique, le judaïsme, le christianisme et le mahométisme ; et ces trois religions proclament, avec l'accent le plus énergique, le dogme de l'unité divine.

Mais, dans ces derniers temps, les limites du monde sémitique ont éte considérablement reculées, de manière à comprendre certaines nations notoire-

ment idolâtres. En outre, les explorations plus exactes dont les Juifs et les Arabes ont été l'objet ont fait découvrir dans l'histoire de ces tribus des traces multipliées d'un penchant au polythéisme.

La famille sémitique est divisée par M. Renan en deux grandes branches, différant l'une de l'autre par la forme de leur monothéisme, mais toutes deux, suivant leur historien, imbues dès le commencement d'une croyance instinctive en un Dieu unique :

1° La branche nomade, renfermant les Arabes, les Hébreux et les tribus voisines habitant la Palestine, et appelées communément les descendants de Térah ou Tharé;

2° La branche sédentaire, composée des sociétés plus organisées de la Phénicie, de la Syrie, de la Mésopotamie et de l'Yémen.

Est-il possible de dire qu'un instinct monothéiste ait été départi à toutes ces nations, qui adoraient Elohim, Jéhovah, Sabaoth, Moloch, Nisroch, Rimmon, Nebo, Dagon, Ashtaroth, Baal ou Bel, Baal-peor, Baalzebub, Chemosch, Milcom, Adrammelech, Annamelech, Nibhaz et Tartak, Ashima, Nergal, Succoth-benoth, le soleil, la lune, les planètes et tous les astres du firmament? M. Renan admet que « le monothéisme a toujours eu dans la première de ces branches son boulevard le plus sûr ; » mais il soutient que la doctrine monothéiste était loin d'être aussi étrangère à la seconde branche de la race sémitique qu'on le suppose ordinairement. Mais où sont les criteriums qui

permettent de faire pour les religions ce qu'on a fait pour les langues, et de distinguer les religions sémitiques des religions aryennes et touraniennes? La trilitérité des racines nous fait reconnaître immédiatement n'importe quel idiome sémitique. Y a-t-il un criterium analogue pour les croyances religieuses? Peut-on découvrir dans toutes les religions sémitiques, de formation primaire ou secondaire, quelque élément essentiel qui leur soit commun à toutes et leur appartienne exclusivement? M. Renan pense que cela est possible. Il s'imagine entendre la note fondamentale d'un pur monothéisme dans les cris sauvages des prêtres de Baal et des idoles sémitiques; et il nie qu'on puisse entendre cette même note dans aucune religion aryenne, chez les Grecs ou les Romains, chez les Germains ou les Celtes, chez les Perses ou les Hindous. Une telle assertion ne pouvait manquer de rencontrer une vive opposition; et plusieurs des confrères de M. Renan à l'Institut lui firent à ce sujet des objections si pressantes que, sans attendre l'achèvement du tome deuxième de son grand ouvrage, il a cru devoir en publier une partie sous forme de mémoire, afin de préciser sa notion du monothéisme sémitique. Dans ses *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, il s'efforce de répondre aux difficultés soulevées contre les idées qu'il avait émises sur le caractère général des peuples sémitiques. Cet essai n'est pas seulement

écrit avec la vaste science du savant : l'auteur y défend sa cause avec la chaleur et la vivacité de l'avocat. L'opinion qu'il s'est formée sur le caractère monothéiste de la race sémitique n'est pas seulement pour lui une théorie scientifique; c'est aussi une conviction morale. Il entend faire de cette thèse la base de son travail tout entier. C'est donc un devoir pour le critique d'examiner avec d'autant plus de soin la valeur des arguments sur lesquels il fonde sa doctrine favorite.

En étudiant les sentiments de M. Renan, il n'est que juste d'accorder une attention particulière aux modifications, même légères, qu'il a pu apporter, dans son dernier mémoire, à l'expression de sa pensée. Dans son *Histoire,* il affirme sans hésitation et en termes généraux que « le monothéisme résume et explique tous les caractères de la race sémitique. » Dans son récent mémoire, il s'exprime avec plus de circonspection. En avocat expérimenté, il est prêt à faire bien des concessions pour nous amener à donner plus facilement notre assentiment à sa proposition générale. Il indique lui-même, avec beaucoup de bonne foi, les points plus faibles de son argument; mais il revient avec la même énergie et une entière conviction à sa thèse première, à savoir, que de toutes les races humaines la race sémitique seule a été douée de l'instinct du monothéisme.

Il serait impossible de nier que les nations sémitiques, malgré cet instinct monothéiste supposé,

sont souvent tombées dans le polythéisme le plus grossier, et que même les Juifs, le peuple monothéiste par excellence, provoquèrent mainte fois le courroux du Seigneur en offrant de l'encens à d'autres dieux; aussi M. Renan fait-il observer que quand il parle d'une nation en termes généraux, il a seulement en vue l'aristocratie intellectuelle de cette nation. « On répète tous les jours, dit-il, et avec raison, que les Français sont une nation spirituelle; cela veut-il dire que tous les Français sont des gens d'esprit, ou qu'il n'y a des gens d'esprit que parmi les Français? » Ici, nous pouvons accorder à M. Renan que si l'on parle d'esprit, on pense naturellement à la minorité intellectuelle, et non à la grande masse d'une nation; mais si l'on parle de religion, le cas est tout différent. Si nous disons que les Français croient en un seul Dieu, ou qu'ils sont chrétiens, nous ne pensons pas seulement à l'aristocratie intellectuelle de la France, mais à tous les hommes, femmes et enfants, qui y sont nés et y ont été élevés. Même si nous disons que les Français sont catholiques, c'est parce que nous savons que la grande majorité de la nation appartient à l'Église catholique. Mais si nous disions en termes généraux que les Français sont un peuple sans religion, parce que quelques-uns de leurs écrivains les plus distingués ont étalé leur mépris pour tout dogme religieux, on nous rappellerait justement à l'ordre, pour abus des priviléges légitimes de la généralisation. Le fait qu'Abra-

ham, Moïse, Élie et Jérémie ont cru fermement en un Dieu unique ne suffit pas à prouver cette proposition générale, que la nation juive était monothéiste par instinct. Rappelez-vous maintenant qu'on chercherait en vain, dans les autres branches de la race sémitique, quatre noms comme ceux que nous venons de citer, et sans doute cette proposition paraîtra insoutenable à tout autre que M. Renan.

Nous ne pouvons croire que M. Renan se contenterait de ces deux concessions, qu'il y a eu parmi les Juifs un petit nombre d'esprits croyant à l'unité de Dieu, et que ce même dogme n'était pas complétement inconnu chez les autres peuples sémitiques; cependant il n'a guère prouvé davantage. Il a recueilli avec beaucoup de science et de talent tous les vestiges de monothéisme conservés dans les annales des nations sémitiques; mais il ne s'est pas donné la peine de découvrir les traces faibles ou distinctes de polythéisme, visibles dans ces mêmes annales. En jouant un rôle d'avocat, il s'est dépouillé pour un temps du caractère plus noble d'historien.

Si M. Renan avait recherché avec un zèle égal les vestiges dispersés et du monothéisme et du polythéisme, il eût dessiné de l'homme sémitique un portrait moins saisissant peut-être, mais assurément plus fidèle. Nous pouvons accepter tous les faits allégués par M. Renan, car ils sont presque toujours d'une grande exactitude; mais nous ne saurions accepter ses conclusions, parce qu'elles seraient en contradic-

tion avec d'autres faits auxquels l'auteur n'attache pas assez d'importance, ou qu'il passe entièrement sous silence. En outre, dans les conclusions mêmes auxquelles il est forcément conduit par des faits rassemblés avec trop de parti pris, il y a quelque chose qui choque l'oreille et révèle un manque d'harmonie dans les prémisses d'où ces conclusions ont été déduites. Partant de ce point, que la race juive est la première de toutes les nations du monde qui soit arrivée à la connaissance de l'unité de Dieu, M. Renan fait ce raisonnement, que si le monothéisme judaïque avait été le résultat d'un effort mental persévérant, s'il avait été élaboré comme les découvertes philosophiques ou scientifiques des Grecs, il faudrait admettre que les Juifs surpassaient tous les autres peuples du monde en vigueur d'intelligence et en aptitude pour les spéculations abstraites. Il reconnaît que cette supériorité ne leur a jamais appartenu.

« A part la supériorité de son culte, dit-il, le peuple juif n'en a aucune autre ; c'est un des peuples les moins doués pour la science et la philosophie parmi les peuples de l'antiquité ; il n'a une grande position ni politique ni militaire. Ses institutions sont purement conservatrices ; les prophètes qui représentent excellemment son génie sont des hommes essentiellement réactionnaires, se reportant toujours vers un idéal antérieur. Comment expliquer, au sein d'une société aussi étroite et aussi peu développée, une ré-

volution d'idées qu'Athènes et Alexandrie n'ont pas réussi à accomplir? »

Pour M. Renan, le monothéisme des Juifs et des nations sémitiques en général représente plutôt un humble degré de culture intellectuelle qu'un degré élevé. « Il s'en faut, dit-il (p. 40), que le monothéisme soit le produit d'une race qui a des idées exaltées en fait de religion ; c'est en réalité le fruit d'une race qui a peu de besoins religieux. C'est comme minimum de religion, en fait de dogmes et en fait de pratiques extérieures, que le monothéisme est surtout accommodé aux besoins des populations nomades. »

M. Renan va jusqu'à refuser aux nations sémitiques même ce *minimum* de réflexion religieuse, qui est nécessaire, suivant lui, pour la perception de l'unité divine; et il finit (p. 73) par expliquer le monothéisme sémitique comme étant le produit d'un *instinct religieux*, analogue à l'instinct qui a guidé chaque race dans la formation de sa propre langue.

Ici nous ne trouvons plus cette clarté, cette précision qui distinguent d'ordinaire les écrits de M. Renan. Quand des expressions appartiennent spécialement à une certaine science, il est toujours dangereux de les employer dans une science différente. Le mot *instinct* est à sa place en histoire naturelle, où il s'applique aux actes irréfléchis, inconscients, de créatures inconscientes. Nous disons que les oiseaux bâtissent leur nid par instinct, que les poissons nagent par instinct, que les chats attrapent les souris par

instinct; et bien qu'aucun naturaliste n'ait encore expliqué ce qu'est l'instinct, nous acceptons ce terme comme une expression conventionnelle désignant la puissance ou faculté inconnue qui fait agir les animaux sans le secours de la réflexion.

Si nous appliquons ce terme aux actes inconscients de créatures conscientes, il faut nécessairement en modifier la définition. Nous pouvons parler d'un mouvement instinctif de notre bras; mais nous n'entendons par là qu'un mouvement devenu tellement habituel qu'il n'exige plus un effort spécial de notre volonté.

Mais si nous désignons par *instinct* les pensées réfléchies d'êtres conscients, nous forçons le sens du mot, nous en faisons un usage abusif, que rien ne saurait légitimer; nous nous servons de ce terme pour éviter d'autres expressions dont l'emploi impliquerait que nous admettons soit des idées innées, soit des vérités révélées. C'est recourir à un mot pour éviter une explication. L'*instinct monothéiste* peut sonner à l'oreille comme étant une expression plus scientifique que l'*idée innée* ou la *vérité révélée* du Dieu vivant; mais l'instinct est-il moins mystérieux que la révélation? Peut-il y avoir un instinct sans une impulsion, et sans une main par qui cette impulsion soit donnée? Quelle main a poussé la race sémitique vers le culte du Dieu unique? La même main pouvait-elle porter les nations aryennes vers le culte de plusieurs dieux? L'instinct monothéiste des Sé-

mites a-t-il pu s'obscurcir si souvent qu'on vit les Juifs dresser des autels sur toutes les hauteurs qui environnent Jérusalem? L'instinct polythéiste des Aryens a-t-il pu se perdre si complétement que les Grecs et les Romains sont devenus les disciples de Jésus-Christ? Les instincts véritables ne varient jamais : jamais les poissons ne volent; jamais les chats n'attrapent les grenouilles. Voilà les difficultés qu'on ne peut pas éviter; et elles proviennent uniquement de l'emploi de mots choisis pour leur son plutôt que pour leur sens. Nous commençons par jouer avec les mots, mais à la longue nous devenons à notre tour le jouet de ces mêmes mots.

Il y a plusieurs degrés dans le monothéisme, et nous devons examiner plus attentivement ce qu'ils sont et comment ils se produisent.

Il y a d'abord une espèce de monothéisme, à laquelle il serait plus correct de donner le nom de théisme ou de *hénothéisme*, et qui est l'héritage de tout homme venant en ce monde. Ce qui distingue l'homme des autres créatures, ce qui non seulement l'élève au-dessus du règne animal, mais le place complétement en dehors de la sphère des existences purement naturelles, c'est le sentiment qui se trouve au fond de toute conscience, et qui atteste à l'homme qu'il y a eu une cause de son existence, qu'il est fils d'un Père plus puissant que lui. Ce sentiment, inséparable de la nature humaine, peut se traduire de mille manières; mais, dans ces expressions di-

verses, se retrouvera toujours cette conviction indestructible : *C'est lui qui nous a faits, et non pas nous-mêmes*. Chez certaines races, ce sentiment peut se manifester par la crainte et la terreur, et il peut conduire des générations tout entières à la folie religieuse et au culte des démons. Dans d'autres pays, il peut porter la créature à se permettre une familiarité irrévérente et funeste vis-à-vis du Créateur, et à rêver enfin l'apothéose de l'âme humaine ou son absorption dans l'être divin. Il peut prendre la forme d'une simple assertion, comme chez les Juifs, qui disaient qu'Adam était le fils de Dieu ; ou bien il peut revêtir une forme mythologique, comme chez les Hindous, d'après lesquels Manu, l'homme, était le descendant de Svayambhu, « celui qui existe par lui-même. » Mais, sous une forme ou sous une autre, le sentiment de notre dépendance à l'égard d'une puissance plus haute éclate dans toutes les religions du monde. C'est ce qui nous explique la parole de saint Paul, que « Dieu, quoique dans les temps passés il ait permis à toutes les nations de suivre leurs propres voies, ne s'est pas laissé sans témoignage, car il nous a comblés de biens et nous a donné la pluie du ciel et des saisons propices, nous accordant l'abondance et remplissant nos cœurs de joie. »

Cette intuition primitive de la Divinité et le sentiment inextinguible de notre dépendance à l'égard de Dieu n'ont pu être que le résultat d'une révéla-

tion primitive, dans le sens le plus vrai de ce mot. L'homme, qui devait son existence à Dieu, et dont l'être avait en ce divin Créateur son centre et son point d'appui, voyait et sentait que Dieu était l'unique auteur de sa vie et de tout ce qui existait. Par l'acte même de la création, l'Être suprême s'était révélé. Il était dans l'univers, se manifestant dans ses œuvres, avec toute sa majesté et toute sa puissance, devant ceux à qui il avait donné des yeux pour voir et des oreilles pour entendre, et dans les narines desquels il avait soufflé le souffle de vie, le souffle divin.

Toutefois cette intuition primitive de Dieu n'était par elle-même ni monothéiste ni polythéiste, quoiqu'elle pût devenir l'un ou l'autre, suivant l'expression qui la désignerait dans les langues humaines. C'est cette intuition primitive qui a fourni soit le sujet, soit l'attribut dans toutes les religions du monde, et sans elle aucune religion, vraie ou fausse, révélée ou naturelle, n'aurait pu avoir même un commencement. Les personnes qui pensent qu'un culte polythéiste était le but le plus naturel de la vie religieuse oublient trop facilement que le polythéisme a dû être précédé partout d'un théisme plus ou moins réfléchi. Dans aucune langue du monde le pluriel n'existe avant le singulier. Nul esprit humain n'aurait pu concevoir l'idée de plusieurs dieux sans avoir préalablement conçu l'idée d'un dieu. Mais ce serait une erreur tout aussi grande de s'ima-

giner que, parce que l'idée d'un dieu a dû exister avant celle de plusieurs dieux, la croyance en plusieurs dieux a été précédée partout de la croyance en un Dieu unique. Cette dernière implique la négation formelle de plus d'un seul Dieu; et cette négation est possible seulement après la conception, réelle ou imaginaire, de plusieurs dieux.

L'intuition primitive de la Divinité n'est ni monothéiste ni polythéiste, et elle trouve son expression la plus naturelle dans cet article de foi, le plus simple et cependant le plus important de tous : Dieu est Dieu. Telle a dû être la croyance des ancêtres du genre humain avant toute dispersion des races et toute confusion des langues. A la vérité il pourrait sembler que l'unité divine, sans être expressément énoncée dans cette croyance, y était néanmoins impliquée, et que la première révélation de Dieu contenait cette vérité, quoiqu'elle y fût à l'état latent. Cependant l'histoire nous prouve que la question de l'unité divine était demeurée indécise dans cette religion primitive, et que l'intuition de Dieu y restait encore exposée aux illusions d'une double vision. L'unité est de deux espèces, et, quand nous abordons les discussions métaphysiques, il faut soigneusement distinguer ces deux sortes d'unités, dont la différence est bien marquée dans la pratique par l'emploi de l'article défini et de l'article indéfini. Il y a une unité qui n'exclut pas l'idée de la pluralité ; il y en a une autre qui l'exclut. Si nous disons en

anglais que Cromwell était *a Protector of England*, nous n'affirmons pas qu'il ait été le seul protecteur de l'Angleterre. Mais si nous l'appelons *the Protector of England,* nous voulons dire que Cromwell est le seul homme qui ait porté ce titre. Si on avait voulu exprimer cette intuition primitive de la Divinité, on eût dit : « Il y a un Dieu, » mais non pas encore : « Il y a un seul et unique Dieu. » La croyance en un Dieu unique s'appelle proprement le monothéisme, tandis que *hénothéisme* serait le terme le plus correct pour la croyance en un dieu.

Il ne faut pas perdre de vue que nous parlons ici d'une époque reculée dans l'histoire de l'humanité où, en même temps que s'éveillaient les idées, on faisait les premières tentatives pour exprimer les conceptions les plus simples dans une langue d'une simplicité extrême, d'un caractère tout physique et matériel, et complétement dénuée de souplesse pour rendre les délicatesses de la pensée. Il n'existait pas encore de mot assez épuré par le travail intellectuel pour servir d'expression adéquate à l'idée abstraite d'un être immatériel et surnaturel. Il y avait des mots signifiant « marcher » et « crier, » « couper » et « brûler, » « chien » et « vache, » « maison » et « mur, » « soleil » et « lune, » « jour » et « nuit. » Chaque objet était nommé d'après certaine qualité qui frappait les yeux des créateurs du langage comme particulièrement caractéristique. Mais quelle qualité pouvait suggérer un nom pour cet Être dont l'homme

ne connaissait absolument rien, excepté son existence? Le langage n'avait pas encore de verbes auxiliaires. L'idée de l'existence pure et simple, abstraction faite des attributs de la qualité ou de l'action, n'était même jamais entrée dans l'esprit humain. Quelle appellation pouvait-on donner à cet Être qui remplissait l'univers par sa présence? Il avait révélé son existence; il continuait à la faire sentir dans tout ce qui produisait les impressions les plus profondes sur l'esprit humain au moment de sa première éclosion; mais on ne le connaissait encore que par les effets multipliés de sa puissance, comme on connaît une source souterraine par les eaux qui en jaillissent avec une abondance inépuisable. Quand, fuyant devant la tempête et les éclairs, un père se réfugiait dans la forêt avec ses enfants saisis d'effroi; quand il voyait les grands arbres déracinés à son côté et écrasant dans leur chute ceux qu'il aimait avec tendresse, son cœur était frappé sans aucun doute d'épouvante et de terreur, et le sentiment de sa faiblesse et de sa dépendance éclatait en un cri implorant la pitié ou l'assistance du seul Être qui pût commander aux fureurs de l'orage. Mais le langage ne lui fournissait aucun nom pour invoquer ce maître des éléments. S'il y avait des mots désignant la tempête et la foudre, ils n'étaient pas applicables à celui dont la demeure est au plus haut des cieux. De même quand, après une nuit passée dans les larmes sous quelque pauvre toit insuffisant pour

servir d'abri contre la pluie et les rafales, on voyait, lorsque venait le matin, le soleil se lever radieux; quand, après le triste hiver, où tout semble mort dans la nature, le printemps ramenait les beaux jours et les fleurs, tous les cœurs humains se sentaient pénétrés de joie et de reconnaissance, d'amour et de religieuse vénération. Mais quoiqu'il y eût des noms pour le soleil et pour le printemps, pour le ciel brillant et pour l'aurore resplendissante, il n'y avait pas encore de mot pour désigner l'auteur de toute cette joie, la source de la lumière et de la vie.

A l'époque où nous pouvons supposer que furent faites les premières tentatives pour trouver un nom applicable à Dieu, la divergence des langues humaines avait déjà commencé. Nous ne pouvons nous occuper ici des causes, qui produisirent cette divergence; mais quelque opinion que l'on ait sur la confusion des langues, qu'on la regarde comme un événement naturel ou comme un événement surnaturel, la science du langage a prouvé que cette diversité dans le langage était inévitable. Les ancêtres des nations sémitiques et ceux des nations aryennes avaient cessé depuis longtemps de pouvoir se comprendre, même dans les conversations sur les sujets les plus usuels, quand ils commencèrent, chacun à leur manière, à chercher une appellation pour la Divinité. Or voici une des différences les plus frappantes entre le langage sémitique et le langage aryen : — dans les langues sémitiques, la racine ex-

primant l'attribut qui fournissait une dénomination pour un objet quelconque restait tellement distincte dans le corps du vocable, que ceux qui employaient le mot ne pouvaient pas oublier sa signification attributive, et conservaient dans la plupart des cas le sentiment bien net de sa valeur appellative. Dans les langues aryennes, au contraire, l'élément significatif ou la racine d'un mot était souvent si complétement absorbé par les éléments dérivatifs, préfixes ou suffixes, que la plupart des substantifs cessaient presque immédiatement d'être des appellations proprement dites, et se changeaient en simples noms ou en noms propres. On comprendra mieux ce que nous voulons dire si l'on se rappelle que dans la plupart des dictionnaires des langues sémitiques, les mots ne sont pas rangés par ordre alphabétique, mais sont groupés sous leurs racines respectives. Quand nous avons besoin de trouver le sens d'un mot hébreu ou arabe, nous nous demandons d'abord quelle en est la racine, soit trilitère, soit bilitère, et nous cherchons ensuite dans le dictionnaire cette racine et ses dérivés. Dans les langues aryennes, au contraire, un tel arrangement serait extrêmement incommode. Dans bien des mots, il est impossible de découvrir l'élément radical. Quelquefois, après avoir dégagé la racine d'un mot, nous trouvons qu'elle n'a pas produit d'autres dérivés, dont l'existence éclairerait la signification radicale du mot en question, comme autant de rayons lumi-

neux convergeant vers un même point. En d'autres cas encore, la hardiesse du nomenclateur primitif semble avoir été telle qu'il ne nous est guère possible d'entrer dans la disposition particulière d'esprit qui fit choisir tel nom pour désigner tel objet.

Ces procédés différents des langues sémitiques et des langues aryennes ont dû exercer la plus grande influence sur la formation de la phraséologie religieuse des Sémites et des Aryens. Les premiers ne se servaient, pour invoquer Dieu, que d'adjectifs ou de mots qui renfermaient toujours un sens épithétique. Chacun de leurs mots étant plus ou moins attributif, ils étaient limités dans leur choix aux mots qui exprimaient quelqu'une des qualités abstraites de la Divinité. Les Aryens jouissaient d'une liberté plus grande. Prenons un exemple. Lorsque le tonnerre éclatait, ils exprimaient leur première impression de frayeur par cette seule phrase : *Il tonne*, — βροντᾷ. Ici, l'idée de Dieu est sous-entendue plutôt qu'exprimée, à peu près comme dans les noms propres sémitiques Zabd « présent, » Abd « serviteur, » Aus « présent, » que l'on emploie dans l'usage habituel au lieu de Zabd-allah, Aus-allah « don de Dieu, » Abd-allah « serviteur de Dieu. » Notre traduction de ces verbes qu'on appelle impersonnels serait plus en harmonie avec les sentiments et les pensées des hommes qui les créèrent pour exprimer les phénomènes de la nature, si nous mettions en anglais le pronom masculin au lieu du pronom neu-

tre, si nous disions *He thunders*, *He rains*, *He snows*, au lieu de *it thunders*, *it rains*, *it snows*. Le tonnerre venait du ciel ; le ciel était souvent appelé Dyaus « le brillant, » en grec Ζεύς. Ce n'était pas, il est vrai, le ciel brillant qui tonnait, mais le ciel obscur, chargé de nuages ; cependant Dyaus ne conservait plus clairement son sens attributif ; c'était devenu un nom traditionnel. Rien n'empêchait donc un Aryen de dire : Dyaus ou le ciel tonne, en grec Ζεὺς βροντᾷ. Remarquons ici l'influence presque irrésistible du langage sur l'esprit. Le mot Dyaus, qui avait d'abord signifié « brillant, » avait perdu son sens radical, et ne signifiait plus maintenant que « ciel. » Alors commença pour ce mot une troisième phase. L'idée qui avait d'abord été exprimée par le pronom ou par la terminaison de la troisième personne, βροντᾷ « Il tonne, » fut rattachée au mot Dyaus ou ciel. Il tonne et Dyaus tonne devinrent des expressions synonymes, et, par la seule force de l'usage, Il se confondit avec Dyaus et Dyaus avec Il. A partir de ce moment, Dyaus resta comme appellation de cette Puissance invisible, mais toujours présente, qui avait révélé son existence à l'homme depuis le commencement, mais qui était restée sans être nommée longtemps après qu'Adam eut donné des noms à toutes les bêtes des champs et à tous les oiseaux de l'air.

Ce qui arriva pour ce nom de Dyaus arriva mainte et mainte fois pour d'autres noms. Quand les hom-

mes sentirent la présence de Dieu dans le vent impétueux, dans le tremblement de terre, dans le feu, ils dirent d'abord : Il vente, Il fait trembler, Il brûle. Mais ils dirent aussi : « le grand vent (Marut) souffle, le feu (Agni) brûle, le feu souterrain (Vulcanus) soulève la terre. « Après quelque temps le résultat fut le même qu'auparavant : les mots qui signifiaient originairement « vent » ou « feu » furent employés avec certaines restrictions comme noms du Dieu inconnu. Tant qu'on se rappela que tous ces noms exprimaient des attributs d'une seule et même Puissance divine, il n'y avait pas encore de polythéisme ; mais, on le conçoit, chaque nom nouveau menaçait d'obscurcir de plus en plus l'intuition primitive de Dieu. Au commencement, les noms de Dieu, comme des figures ou des statues, étaient de louables tentatives pour représenter ou exprimer une idée, pour laquelle il était impossible de trouver une représentation ou une expression adéquate. Mais cet eidolon ou image devint une idole ; le nomen ou nom se changea en numen (1) ou déité, aussitôt qu'ils s'écartèrent de leur signification originelle. Si les Grecs s'étaient rappelé que Zeus n'était qu'un nom ou un symbole de la Divinité, il n'y aurait pas eu

(1) [« J'aime à rappeler, dit M. Renan (*Journal asiatique*, 1859, p. 430, note), que l'initiative de ces vues appartient à Eugène Burnouf (Voir la préface du t. III du *Bhagavata Pourana,* p. LXXXVI-VIII). Il se plaisait à répéter l'axiome *Nomina numina,* qui est devenu, entre les mains de M. Kuhn et de son école, la clef de la mythologie comparée. » Tr.]

plus de mal à invoquer Dieu sous ce nom que sous tout autre. S'ils s'étaient rappelé que Kronos, Uranus et Apollon n'étaient que des essais pour nommer les divers côtés, ou manifestations, ou aspects, ou personnes de la Divinité, ils auraient pu se servir de ces noms aux heures de leurs divers besoins, comme les Juifs invoquaient Jéhovah, Elohim et Sabaoth, comme les catholiques implorent l'assistance de la Vierge sous les noms de *Nunziata*, *Dolores* et *Notre-Dame-de-Grâce*.

Quelle est donc la différence entre les noms de la Divinité chez les Aryens et chez les Sémites? Pourquoi dit-on que les pieuses invocations du monde aryen se changèrent en blasphèmes, tandis que les nations sémitiques, à ce que l'on suppose, trouvèrent dès l'origine le vrai nom de Dieu? Avant de chercher ailleurs une réponse à cette occasion, il nous faut examiner le langage lui-même. Là nous voyons que ces dialectes sémitiques n'auraient jamais pu produire des noms tels que les noms sanscrits Dyaus (Zeus), Varu*n*a (Uranos), Marut (tempête, Mars), ou Ushas (Eos). Ils avaient certainement des noms pour le ciel brillant, pour la tente céleste, pour l'aurore. Mais les races qui parlaient ces langues voyaient si distinctement le sens qu'avaient ces mots comme appellations, qu'elles ne pouvaient jamais songer à les employer comme noms propres, soit comme noms de la Divinité, soit comme noms de déité. Ceci a été pleinement mis en lumière

par M. Renan. Nous ne partageons pas son avis lorsqu'il essaie d'expliquer la différence entre la phraséologie mythologique de la race aryenne et la phraséologie théologique des Sémites, en attribuant à chacune de ces deux races un instinct religieux particulier. Quand même on admettrait l'existence de cet instinct, c'est-à-dire d'une faculté inconnue et incompréhensible, nous ne pouvons voir en quoi cela nous aiderait le moins du monde à comprendre ce curieux phénomène mental. Mais le problème de M. Renan est exactement le même que le nôtre, et il serait impossible d'exposer ce problème en termes plus expressifs qu'il ne l'a fait :

« La pluie, dit-il (p. 79), dans toutes les mythologies primitives de la race indo-européenne, est représentée comme le fruit des embrassements du Ciel et de la Terre. » Le Ciel pur, dit Eschyle, dans un passage qu'on croirait emprunté aux Védas, aime à pénétrer la terre; la Terre de son côté aspire à l'hymen; la pluie tombant du Ciel amoureux féconde la Terre; et celle-ci produit pour les mortels les pâturages des troupeaux et les biens de Cérès. » Dans le livre de Job (1), au contraire, c'est Dieu qui crève les outres du ciel (XXXVIII, 37), qui ouvre des rigoles aux ondées (*ibid.*, 25), qui engendre les gouttes de la rosée (*ibid.*, 28) :

(1) Ces extraits sont pris dans la traduction du livre de Job, par M. Renan. Paris, 1859, Michel Lévy.

« Il attire à lui les émanations des eaux,
« Qui se fondent en pluie et forment ses vapeurs;
« Les nuages les répandent ensuite;
« Elles tombent en gouttelettes sur la foule des hommes. »

(Job, xxxvi, 27, 28.)

« Il charge la nue de vapeurs humides;
« Il pousse devant lui les nuages qui portent sa foudre :
« Ceux-ci se portent de côté et d'autre sous sa direction,
« Pour exécuter tout ce qu'il leur ordonne
« Sur la face de la terre habitée,
« Soit qu'il veuille punir ses créatures,
« Soit qu'il en fasse un instrument de miséricorde. »

(Job, xxxvii, 11-13.)

Dans le Livre des Proverbes (xxx, 4), nous lisons : « Qui a retenu le vent dans ses mains? Qui a lié les eaux comme dans un vêtement? Qui a affermi toutes les extrémités de la terre? Quel est son nom, et quel est le nom de son fils, si vous le savez? »

On a montré à l'aide de nombreux exemples pris dans le Rig-véda combien de mythes furent suggérés à l'esprit aryen par les divers noms de l'aurore, cette source de la vie de chaque jour. Le langage des

anciens Aryens de l'Inde avait produit beaucoup de noms pour cette céleste apparition, et chacun de ces noms, à mesure qu'il cessait d'être compris, devenait, comme une semence qui se décompose, le germe de nombreux mythes et légendes. Pourquoi n'en a-t-il pas été de même des noms sémitiques de l'aurore? Tout simplement parce que les mots sémitiques n'avaient pas de tendance à la corruption phonétique; parce qu'ils conservaient toujours leur force appellative, et qu'ils auraient fait échouer inévitablement toute tentative pour former une phraséologie mythologique comme celle de l'Inde et de la Grèce. Quand il est question de l'aurore dans le livre de Job (IX, 7), c'est à Dieu que pense le poëte : « Il commande au soleil, et le soleil ne se lève pas; il met un sceau sur les étoiles. » C'est Dieu « qui donne des ordres au matin, qui enseigne sa place à l'aurore, pour qu'elle saisisse les bords de la terre, et qu'elle en secoue les méchants. » (Job, XXXVIII, 12, 13; Renan, *Livre de Job*, p. LXXI). Schahar « l'aurore » ne devient jamais un agent indépendant. Le caprice des poëtes grecs a pu se donner carrière en parlant d'Éos, et nous la représenter se levant du lit de son époux Tithonos, le soleil couchant; mais il n'était pas possible de faire de Schahar le sujet d'un mythe quelconque, pour cette simple raison que le mot hébreu n'a jamais pu cesser d'être compris dans son sens appellatif, et par conséquent n'a jamais pu subir aucune métamorphose mythologique.

Même en Grèce il y a certains mots restés tellement transparents qu'il ne peut pas y avoir de réfraction mythologique. Séléné en grec est si clairement la lune que son nom percerait les plus épais nuages des mythes et des fables. Appelez-la Hécate, et elle pourra prendre les déguisements les plus bizarres. Il en est de même de Luna en latin. On voit si distinctement qu'elle est la lune, qu'il est impossible de la prendre pour autre chose; mais qu'on l'appelle Lucina, et elle traversera facilement diverses phases mythologiques. Si donc les noms du soleil et de la lune, du tonnerre et de l'éclair, de la lumière et du jour, de la nuit et de l'aurore ne pouvaient pas fournir aux peuples sémitiques des dénominations pour la Divinité, où devaient-ils en trouver? Si les noms du Ciel et de la Terre leur paraissaient indignes du Créateur, où pouvaient-ils trouver des termes mieux appropriés pour désigner le Maître de toutes choses? Ils auraient bien accepté des noms véritables tels que Jupiter Optimus Maximus, ou Ζεὺς κύδιστος μέγιστος, si de tels mots avaient pu être formés dans leur langue, et si les noms de Jupiter et de Zeus avaient pu devenir assez abstraits pour être synonymes du terme général pour *Dieu*. Les Juifs mêmes n'auraient pas pu caractériser l'Être suprême en termes plus nobles et plus magnifiques que ceux qui l'avaient appelé Optimus Maximus, le Meilleur, le Plus Grand. Le nom de Dieu en hébreu, Jéhovah, ne signifie pas autre chose que ce qui fut dit de Zeus par les Péléia-

des de Dodone, Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ, « Il était, il est, il sera. O grand Zeus! » Ne pouvant former des substantifs comme Dyaus, Varuna ou Indra, les descendants de Sem adoptèrent des épithètes, qui suivent le nom de Dieu dans les prières aryennes, et ils l'appelèrent le Meilleur et le Plus Grand, le Seigneur et le Roi. Si nous examinons les noms de la Divinité, qui existent en grand nombre dans les idiomes sémitiques, nous trouvons que ce sont tous des adjectifs, exprimant des qualités morales. Il y a El « fort; » Bel ou Baal « Seigneur; » Beel-samin « Seigneur du Ciel; » Adonis (en Phénicie) « Seigneur; » Marnas (à Gaza), « notre Seigneur »; Shet « Maître, » plus tard « démon; » Moloch, Milcom, Malika « Roi; » Eliun « le Très-Haut » (le Dieu de Melchisédech); Ram et Rimmon « l'Élevé. » Il y a encore beaucoup d'autres de ces noms, qui tous exprimaient originairement certaines qualités générales de la Divinité, mais qui furent choisis par l'une ou l'autre des tribus sémitiques pour être les noms propres de Dieu, pour exprimer cette idée que le premier souffle de vie, la première vue de ce monde, la première conscience de l'existence, avaient imprimée pour toujours dans l'esprit humain.

Mais tous ces noms prouvent-ils que les hommes qui les choisirent eussent une notion claire et définie de l'unité divine? Ne trouvons-nous pas chez les nations aryennes que ces mêmes superlatifs, que ces

mêmes noms de Seigneur, de Roi, de Maître et de Père se rencontrent sur les lèvres quand l'homme se trouve face à face avec la Divinité, quand le cœur humain laisse éclater en prières et en actions de grâces les sentiments qui lui sont inspirés par la divine présence? Brahman, en sanscrit, signifiait originairement « puissance; » il avait le même sens que El. Pendant longtemps ce mot échappa à la contagion mythologique; mais il finit par en être atteint comme tous les autres noms de Dieu, et il devint le nom d'un Dieu. Dans la pensée du premier homme qui forma ou fit adopter ces noms, Brahman, comme El et comme tous les autres noms de Dieu, était sans contredit la meilleure expression qu'il pût trouver pour rendre l'image reflétée par le Créateur sur l'esprit de la créature. Mais nous ne pouvons trouver dans aucun de ces mots la preuve convaincante que ceux qui les formèrent fussent arrivés à la perception claire du Dieu unique, et que tout danger de tomber dans le polythéisme fût ainsi écarté pour eux. Baal, El et Moloch étaient, comme Dyaus, comme Indra et comme Brahman, des noms de Dieu, mais non pas encore du seul et unique Dieu.

Nous n'avons qu'à suivre l'histoire de ces noms sémitiques pour voir que, tout en étant des superlatifs, ils n'ont pas été de plus solides remparts contre le polythéisme que l'Optimus Maximus des Latins. Les noms mêmes qui signifiaient, comme nous venons de le voir, le Très-Haut, le Seigneur, le Maître, sont

représentés dans la mythologie phénicienne comme étant l'un à l'autre dans la relation du père au fils (Renan, p. 60). Il est à peine une seule tribu sémitique qui n'ait parfois oublié la signification originelle des noms sous lesquels ces peuples invoquaient la divinité. Si les Juifs s'étaient rappelé ce que signifiait El, le Tout-Puissant, ils n'auraient pas pu adorer Baal, le Seigneur, comme étant un dieu différent. Mais de même que les tribus aryennes s'empruntaient mutuellement les noms de leurs dieux, et se plaisaient à ajouter le culte de Zeus à celui d'Uranus, le culte d'Apollon à celui de Zeus, le culte d'Hermès à celui d'Apollon, ainsi les nations sémitiques rendaient volontiers hommage aux dieux de leurs voisins. S'il y avait eu dans les races sémitiques un véritable instinct monothéiste, leur histoire deviendrait complétement inintelligible. Rien n'est plus difficile que de vaincre un instinct : *Naturam expellas furcâ, tamen usque recurret.* Mais l'histoire des Juifs nous montre ce peuple retombant sans cesse dans le polythéisme. Admettons au contraire que dans l'origine Dieu se soit révélé de la même manière aux ancêtres de toute la race humaine. Observons ensuite la divergence naturelle des langues ; considérons les difficultés qu'offrait la formation de noms pour la Divinité, et la manière particulière dont ces difficultés furent surmontées dans les langues sémitiques et dans les langues aryennes, et alors tout ce qui suit devient intelligible. Si nous songeons à cette exubérance de

synonymes que produisirent toutes les langues anciennes dans leur période primitive; si nous nous rappelons qu'il y avait des centaines de noms pour la terre et pour le ciel, pour le soleil et pour la lune, nous ne serons pas surpris de rencontrer chez les races sémitiques et chez les races aryennes plus d'un nom pour désigner la Divinité. Si nous considérons combien les éléments radicaux ou significatifs des mots s'oblitéraient et s'absorbaient facilement dans les langues aryennes, tandis que, dans les idiomes sémitiques, ces mêmes éléments se détachaient dans le corps des mots avec une netteté si parfaite, nous saurons apprécier la difficulté qu'éprouvaient les Sémites à créer des mots qui ne parussent pas donner de la Divinité une idée trop partielle, en ne nommant qu'une seule de ses attributions, soit la puissance, la souveraineté ou la majesté; et nous apercevrons en même temps le piége tendu aux nations aryennes par leur langage même, ce langage leur fournissant nombre de mots qu'on croyait pouvoir employer sans danger parce qu'ils n'offraient plus d'autre sens que celui qui leur était attribué par la tradition ou par la définition, mais dont l'emploi n'en était pas moins fort dangereux à cause des souvenirs qu'ils pouvaient réveiller à un moment ou à un autre. Dyaus était en lui-même un nom aussi bon que tout autre pour la Divinité; il convenait même mieux à certains égards que son dérivé deva, le latin deus, que les nations romanes emploient aujourd'hui encore sans penser à

mal. Mais Dyaus avait signifié « le ciel » pendant un temps trop long pour pouvoir se débarrasser entièrement de tous les vieux mythes, qui étaient des expressions vraies quand on parlait du ciel, mais qui n'étaient plus que des fables quand on les racontait de Dyaus « Dieu. » Dyaus « le brillant » pouvait être appelé l'époux de la terre ; mais lorsqu'on répétait le même mythe en parlant de Zeus, le dieu, alors Zeus devenait l'époux de Déméter, celle-ci devenait une déesse, une fille naissait de leur union, et il n'était plus possible de savoir où s'arrêteraient les contes extravagants de la folie mythologique. Il y eut sans doute dans tous les âges quelques hommes qui ne se laissaient pas tromper par cette phraséologie mythologique, et qui invoquaient Dieu, tout en l'appelant Zeus, ou Dyaus, ou Jupiter. Xénophane, un des plus anciens philosophes grecs, ne craignait pas d'affirmer, au risque d'offenser l'orthodoxie de ses contemporains, qu'il y avait « un seul Dieu, et qu'il ne ressemblait aux hommes, ni par le corps, ni par l'esprit (1). » Un des poëtes védiques s'exprime non moins clairement en ces termes : « On l'appelle Indra, Mitra, Varuna, Agni ; puis il est le céleste Garutmat aux ailes solides. Ce qui est *un*, les sages le nomment

(1) *Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,*
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίϊος οὐδὲ νόημα.

Ces vers sont cités par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, p. 601 Xénophane était à peu près contemporain de Cyrus.

de diverses manières ; ils l'appellent Agni, Yama, Mâtarisvan (1). »

Mais ce n'étaient là que des exceptions individuelles. Le charme de la mythologie fut trop puissant pour la race aryenne, à qui il fut plus difficile qu'aux Sémites de revenir à l'intuition primitive de Dieu et de nier d'une manière absolue qu'il pût y avoir d'autres dieux. Le Sémite n'eut guère à résister aux séductions de la mythologie. Les noms sous lesquels il invoquait la Divinité ne pouvaient pas l'induire en erreur par leur caractère équivoque. Néanmoins même ces noms sémitiques, après avoir été dans le principe des mots qualificatifs, se transformèrent plus tard en substantifs désignant le sujet auquel les qualités appartenaient ; et après avoir été les différents noms d'un seul être, ils finirent par devenir les noms d'êtres différents. De là naquit un danger qui faillit empêcher les Sémites d'arriver à la conception et au culte du Dieu unique.

Nous ne voyons nulle part ce danger plus clairement que dans l'histoire des Juifs. Sans contredit les Juifs avaient conservé depuis le commencement l'idée de Dieu, et les noms sous lesquels ils l'invoquaient ne contenaient rien qui fût incompatible avec la nature divine. Ils adoraient un seul Dieu, et toutes les fois qu'ils tombaient dans l'idolâtrie, ils se sentaient cou-

(1) Max Müller, *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, p. 567.

pables d'infidélité envers Dieu. Mais ce Dieu, quel que fût son nom, était spécialement leur Dieu, leur Dieu national, et son existence n'excluait pas l'existence d'autres dieux. Nous savons que quand les ancêtres d'Abraham et de Nachor, et même leur père Térah, habitaient dans les temps anciens au-delà de l'Euphrate, ils servaient des dieux étrangers (*Josué,* XXIV, 2). Au temps de Josué ces dieux n'étaient pas encore oubliés, et, au lieu de nier leur existence, Josué exhorte seulement le peuple à repousser les dieux que leurs pères servaient au-delà du fleuve et en Égypte, et à servir le Seigneur : « Choisissez en ce jour, leur dit-il, qui vous voulez servir : les dieux que servaient vos pères quand ils étaient au-delà du fleuve, ou les dieux des Amorites, chez qui vous habitez. Mais quant à moi et à ma maison, nous servirons le Seigneur. »

De telles paroles, exhortant le peuple à choisir entre divers dieux, n'auraient pas eu de sens, adressées à des hommes qui eussent déjà conçu l'idée de l'unité divine. Même des images ou statues des dieux n'étaient pas inconnues à la famille d'Abraham, car, quoique nous ne sachions rien sur la forme exacte des teraphim ou idoles que Rachel déroba à son père, toujours est-il que Laban les appelle ses dieux (Genèse, XXXI, 19, 30). Mais ce qui est beaucoup plus significatif que ces traces de polythéisme et d'idolâtrie, c'est le ton d'hésitation qu'on remarque chez quelques-uns des plus anciens patriarches lorsqu'ils parlent de leur Dieu. Quand Jacob fuit devant

Ésaü en Padan-Aram, et quand il se réveille de sa vision à Béthel, nous le voyons, au lieu d'exprimer sa foi inébranlable en un seul Dieu, poser les conditions auxquelles il s'engage à reconnaître le Seigneur pour son Dieu : « Si Dieu, dit-il, demeure avec moi, s'il me conduit dans ce voyage que j'entreprends et me donne du pain pour me nourrir, et des vêtements pour me couvrir, et si je retourne heureusement dans la maison de mon père, le Seigneur sera mon Dieu ; et cette pierre que j'ai dressée comme un monument portera le nom de la maison de Dieu ; et je vous donnerai (Seigneur) la dîme de tout ce que j'aurai reçu de vous » (Genèse, XXVIII, 20-22). Un tel langage ne prouve pas seulement une éclipse passagère de la foi en Dieu ; il montre que la conception de Dieu n'avait pas encore atteint cette complète universalité, qui mérite seule d'être appelée le monothéisme ou la croyance en un Dieu unique. Pour celui qui a vu Dieu face à face, nul doute, nulle hésitation n'est possible sur la question de savoir qui doit être son dieu. Dieu est son dieu, quoi qu'il arrive. Jacob n'apprit cela que quand il eut lutté contre Dieu, et qu'il se fut confié à sa protection au moment même où personne autre n'aurait pu le sauver. Pendant cette lutte, Jacob demanda le vrai nom de Dieu, et Dieu lui répondit que son nom était secret (Genèse, XXXII, 29). A partir de ce moment, le Dieu de Jacob ne fut plus un dieu choisi entre beaucoup d'autres. La foi de Jacob ne ressemblait pas à celle de Jéthro, prêtre

de Midian, beau-père de Moïse, qui, en apprenant tout ce que Dieu avait fait pour Moïse, reconnut que Jéhovah était plus grand que tous les Elohim (Exode, XXVII, 11). Ce n'est pas encore là la foi en un Dieu unique. A peine est-elle supérieure à la foi de ces Israélites qui balançaient entre Jéhovah et Baal, et qui se prosternèrent la face contre terre en s'écriant : « Le Seigneur il est Dieu, » seulement quand ils eurent été témoins de ce qu'avait fait le Seigneur pour Élie.

Cependant ces notions imparfaites sur la nature divine se trahissent sans cesse dans l'histoire des Juifs. Ils croient en Jéhovah, mais Jéhovah n'est pour eux que le Dieu des Juifs, un Dieu plus puissant que les dieux des païens, un dieu au-dessus de tous les dieux. L'idée de plusieurs dieux est dans leur esprit ; et partout où cette idée existe, partout où l'on attache un sens réel au mot dieu employé au pluriel, se trouve le polythéisme. Ce ne sont pas les noms de Zeus, Hermès, etc., qui constituent véritablement le polythéisme des Grecs ; c'est le pluriel θεοί « dieux » qui contient le charme magique et fatal. Nous ne savons pas ce que M. Renan entend par cette phrase : « Jéhovah, chez les Juifs, n'est pas le plus grand entre plusieurs dieux ; c'est le Dieu unique. » Cela est vrai d'Abraham, de Jacob quand il eut été changé en Israël, et aussi de Moïse, Élie et Jérémie. Mais que signifie le premier précepte du Décalogue : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi ? » Ce commandement aurait-il pu

être donné à une nation pour qui le pluriel de Dieu ne représentait rien de réel? On pourrait répondre que le pluriel de Dieu révoltait les Juifs autant que nous, qu'il révoltait leur foi, sinon leur raison. Mais alors comment se fait-il que leur langue ait toléré le pluriel d'un mot qui exclut la pluralité autant que le mot qui désigne le centre d'une sphère? Quiconque aurait eu une conception claire de l'unité divine n'aurait pas pu dire avec le Psalmiste (LXXXVI, 8): « Parmi les dieux il n'en est aucun qui soit semblable à toi, et il n'y a pas d'œuvres qui ressemblent à tes œuvres. » Quoique le même poëte dise ailleurs: « Tu es seul Dieu, » il n'aurait pas pu comparer Dieu à d'autres dieux, s'il avait eu de la Divinité la même idée qu'Abraham, Moïse, Élie et Jérémie, qui embrassaient dans leur conception de Dieu tous les attributs de l'Être suprême. Dieu n'aurait pas été célébré ailleurs comme étant « le grand roi au-dessus de tous les dieux, » si le poëte avait reconnu les dieux du paganisme pour ce qu'ils étaient véritablement, à savoir, de grandes ombres, projetées par les grandes œuvres du Créateur, et interceptant pour un temps la pure lumière de la Divinité.

Nous arrivons ainsi à une conclusion différente de celle dont M. Renan a fait la base de l'histoire des nations sémitiques. Nous ne pouvons rien voir qui nous autorise à admettre qu'il y ait eu un instinct monothéiste accordé à la race sémitique et refusé à la race aryenne. Les deux races ont eu également l'intuition

primitive de Dieu ; toutes les deux ont été exposées à des dangers en formant des noms pour la Divinité ; toutes les deux aussi sont tombées dans le polythéisme. Ce qui est particulier à la race aryenne, c'est une phraséologie mythologique, qui s'ajouta à leur polythéisme ; ce qui est particulier à la race sémitique, c'est la croyance en un dieu national, en un Dieu choisi par son peuple, comme son peuple avait été choisi par lui.

Sans aucun doute, M. Renan pourrait dire que nous n'avons pas étudié le problème tel qu'il l'a conçu, ni levé les difficultés qui l'ont forcé à voir chez les Sémites un instinct monothéiste. Comment expliquer, pourrait-il nous dire, que les trois grandes religions du monde, dont le dogme fondamental est l'unité divine, soient d'origine sémitique, et que les nations aryennes, partout où elles ont été converties au culte du Dieu unique, l'invoquent sous des noms empruntés aux langues sémitiques ?

Avant de nous lancer dans des théories, examinons les faits de plus près. Sans contredit le mahométisme est une religion sémitique, et le fond, le cœur même de cette religion est la croyance en un seul Dieu. Mais est-ce que Mahomet a inventé le monothéisme ? A-t-il inventé un nouveau nom pour Dieu ? (Renan, p. 23). En aucune façon. Son objet était de détruire l'idolâtrie des tribus sémitiques de l'Arabie, de détrôner les anges, les *djinn*, les fils et les filles qu'on associait à Allah, et de restaurer la pure religion

patriarchale en fondant l'islamisme, qu'il prétendait n'être qu'un retour à la foi d'Abraham (Renan, p. 37).

Si maintenant nous tournons nos regards vers le christianisme, est-ce que Jésus-Christ est venu prêcher la foi en un Dieu nouveau? Est-ce que le Maître ou ses disciples inventèrent un nouveau nom pour Dieu? Non, Jésus-Christ ne vint pas pour détruire, mais pour accomplir; et le Dieu qu'il prêcha était le Dieu d'Abraham.

Et qui est le Dieu de Jérémie, d'Élie, de Moïse? Notre réponse est encore la même : c'est le *Dieu* d'Abraham.

Ainsi, la croyance en un seul Dieu, le Dieu vivant, qui semblait impliquer nécessairement un instinct monothéiste inhérent à chaque membre de la famille sémitique, remonte à un seul homme, dont il a été dit qu'en lui toutes les nations de la terre seraient bénies (Genèse, XII, 3; Actes, III, 25; Ép. aux Galates, III, 8). Si depuis notre plus tendre enfance nous avons regardé Abraham, l'ami de Dieu, avec amour et vénération; si notre première idée de ce qu'est une vie passée dans la crainte de Dieu nous est venue en lisant l'histoire de celui qui quitta la patrie de ses pères pour aller demeurer sur une terre étrangère où Dieu l'avait appelé, qui écouta toujours la voix divine, soit qu'elle lui promît un fils dans sa vieillesse, soit qu'elle lui commandât de sacrifier ce fils, son fils unique Isaac, il n'est pas moins vrai que la figure vénérable du grand patriarche prendra des propor-

tions encore plus majestueuses à nos yeux, si nous voyons en lui la source de cette foi qui devait réunir toutes les nations de la terre, et l'auteur de cette bénédiction qui devait être accordée aux gentils en la personne de Jésus-Christ.

On nous demandera peut-être comment il se fait qu'Abraham n'avait pas seulement eu l'intuition primitive de la Divinité, commune au genre humain tout entier, mais qu'il était parvenu à la connaissance du Dieu unique en niant l'existence de tous les autres dieux ; nous sommes prêt à répondre que ce fut grâce à une révélation divine toute spéciale. Nous ne nous servons pas ici du langage conventionnel de la théologie ; nous entendons donner au terme que nous employons sa portée pleine et entière. Le père de toute vérité choisit ses prophètes, et il leur parle d'une voix plus forte que la voix du tonnerre. C'est par cette même voix intérieure que Dieu nous parle à tous. Elle peut quelquefois s'affaiblir presque au point de ne plus se faire entendre ; elle peut perdre son accent divin et parler le langage de la prudence humaine ; mais elle peut aussi, de temps à autre, reprendre sa force naturelle et résonner comme une voix céleste aux oreilles des élus de Dieu. Un *instinct* divin peut sembler une expression plus scientifique et moins théologique que celle que nous avons employée ; mais nous ne saurions admettre que ce soit le mot propre pour désigner une grâce ou un don accordé à un petit nombre d'hommes seulement, ni que ce soit un

terme plus scientifique, c'est-à-dire plus intelligible que celui de *révélation spéciale.*

Toutefois le point important à décider n'est pas de savoir si la foi d'Abraham doit être appelée un instinct divin ou une révélation divine. Ce que nous cherchons à établir, c'est que cet instinct, ou cette révélation, fut une faveur spéciale accordée à un seul homme, et que le dogme capital de l'unité divine, après avoir été connu d'abord du père de la nation juive, fut transmis ensuite aux Juifs, aux chrétiens, aux mahométans, à tous ceux, en un mot, qui croient au Dieu d'Abraham. Cette faveur ne fut pas accordée à Abraham comme un don purement gratuit. Abraham fut éprouvé et tenté avant d'être jugé digne de la confiance divine. Il dut renoncer à la religion de ses pères ; il dut abjurer les dieux qui étaient adorés par ses amis et par ses voisins. Comme tous les amis de Dieu, il lui fallut se résigner à s'entendre flétrir du nom d'impie et d'athée ; et de nos jours il aurait été regardé comme un fou furieux, pour avoir tenté de tuer son fils. C'est à l'ardeur toute spéciale de sa foi qu'Abraham dut cette révélation spéciale, non pas à un instinct, ni à des méditations abstraites, ni à des visions extatiques. Nous désirerions connaître cet homme mieux que nous ne le connaissons ; mais le peu que l'Écriture nous en dit suffit pour nous montrer qu'il n'y a dans toute l'histoire du monde qu'une seule figure plus grande que lui. C'était un zélé serviteur de Dieu, mais nous ne voyons jamais en lui la

moindre trace d'un esprit contentieux. Quoique Melchisédech adorât Dieu sous un nom différent, l'appelant Eliun « le Très-Haut, » Abraham reconnut immédiatement en lui un adorateur et un prêtre du vrai Dieu ou Elohim, et il lui offrit la dîme des dépouilles prises sur l'ennemi. Ce nom même d'Elohim semble une preuve du caractère conciliant d'Abraham. Elohim est un substantif pluriel, quoiqu'il soit suivi du verbe au singulier. On dit généralement que le génie des langues sémitiques permet l'emploi de substantifs pluriels pour nommer les conceptions abstraites, et que quand Jéhovah est appelé Elohim, ce pluriel doit être traduit par « la Divinité. » Nous ne contestons pas le fait, mais nous désirons une explication, et une explication semble nous être offerte par les phases diverses que traversa, comme nous l'avons vu précédemment, la conception de Dieu dans l'histoire ancienne de l'esprit sémitique. Le nom de Dieu fut d'abord Eloah, et puisque ce mot se trouve dans tous les idiomes de la famille sémitique, excepté le phénicien (Renan, p. 61), il est probable que ce fut le plus ancien nom de la Divinité, adopté à une époque où le langage primitif de la race ne s'était pas encore scindé en idiomes nationaux. Quand ce nom commença à être employé au pluriel, il dut nécessairement, à cause de sa forme plurielle, signifier plusieurs Eloahs ; et ce pluriel n'a pu être formé que quand les divers noms de Dieu furent devenus les noms de déités indépendantes : il a donc été formé pendant

une période polythéiste. La transition du polythéisme au monothéisme a pu s'effectuer de deux manières : soit en niant complétement l'existence des Elohim et en les changeant en démons, comme firent les Zoroastriens pour les Dévas de leurs ancêtres brahmaniques ; soit en voyant les choses de plus haut, et en regardant les Elohim comme autant de noms, formés d'abord sans pensée répréhensible, pour exprimer les aspects divers de la Divinité, mais détournés plus tard de leur signification originelle. C'est de cette dernière manière que saint Paul comprenait la religion des Grecs quand il dit aux Athéniens qu'il venait leur annoncer « celui qu'ils adoraient sans le connaître ; » c'était aussi le sens attaché par Abraham au mot Elohim.

Quels que fussent les noms des Elohim, adorés par les nombreuses tribus de sa race, Abraham voyait que tous les Elohim signifiaient Dieu. De cette manière Elohim, comprenant sous une seule dénomination tout ce qui avait jamais été ou pouvait être appelé divin, devint à bon droit le nom par lequel fut inaugurée la période monothéiste. C'était un substantif pluriel conçu et employé comme nom singulier. Jéhovah était tous les Elohim ; par conséquent il ne pouvait pas y avoir d'autre Dieu. Si l'on se place à ce point de vue, le nom sémitique de la Divinité, Elohim, qui semblait d'abord violer les lois non seulement de la grammaire, mais de la raison, devient parfaitement clair et intelligible ; et il prouve, mieux

que toute autre chose, que le vrai monothéisme ne pouvait s'élever que sur les ruines d'une religion polythéiste. Il est facile de tourner en dérision les dieux du paganisme, mais la froide négation philosophique des dieux de l'ancien monde est faite plutôt pour conduire au déisme ou à l'athéisme qu'à la foi en un seul Dieu, père du genre humain, qui, comme l'a dit saint Paul devant l'Aréopage, « a fait naître d'un seul sang toute la race des hommes, et leur a donné pour demeure toute la surface de la terre, fixant les époques, la durée de chaque peuple et la terre qu'ils doivent habiter, afin qu'ils cherchassent Dieu et qu'ils tâchassent de le trouver comme avec la main, et à tâtons, bien qu'il ne soit pas loin de chacun de nous : car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être ; et comme quelques-uns de vos poëtes l'ont dit, « car nous sommes sa race. »

Quand on envisage ainsi le développement historique de l'idée de Dieu, on voit disparaître beaucoup des difficultés que M. Renan est obligé de résoudre par des arguments très-subtilement élaborés.

M. Renan insiste beaucoup, par exemple, sur les noms propres sémitiques, dans lesquels se rencontrent les noms de la Divinité, et il pense qu'ils prouvent l'existence de la foi en un seul Dieu, comme les noms grecs Théodoros ou Théodotos au lieu de Zénodotos. A notre avis, cela peut être vrai ou faux. De même que Dévadatta, en sanscrit, peut signifier soit « donné par Dieu, » soit « donné par

les dieux, » ainsi les noms propres cités par M. Renan, appartenant aux Juifs, aux Édomites, aux Ismaélites, aux Ammonites, aux Moabites ou aux Thémanites, et tirés de la Bible ou des historiens arabes, des inscriptions et des auteurs grecs, des papyrus égyptiens, des inscriptions himyarites et sinaïtiques, et des médailles antiques, sont tous susceptibles d'une double interprétation. « Le serviteur de Baal » peut signifier « le serviteur du Seigneur ; » mais ce mot peut aussi signifier « le serviteur de Baal, » considéré comme l'un de plusieurs seigneurs ; il peut même signifier « le serviteur des Baalim ou des seigneurs. » Ceci s'applique également à tous les autres noms. « Le don d'El » peut signifier « le don du seul Dieu fort ; » mais ce mot peut signifier aussi « le don d'El, » considéré comme l'un de plusieurs dieux ; il peut même signifier « le don des El, » c'est-à-dire des dieux forts. Nous ne voyons pas pourquoi M. Renan s'est donné tant de peine pour prouver que le nom Orotal ou Orotulat, mentionné par Hérodote (III, 8), peut être interprété comme étant le nom d'un dieu suprême, et que le mot Alilat, que nous trouvons dans le même historien, ne doit pas être pris pour le nom d'une déesse, mais pour un substantif féminin exprimant l'idée abstraite de la divinité. Hérodote dit expressément qu'Orotal était un dieu comme Bacchus ; et puisqu'il traduit le nom d'Alilat par οὐρανίη, c'est qu'il la regardait comme une déesse, et non pas comme la Divinité suprême. Un vers du Coran suffit

pour montrer que les Sémites d'Arabie adoraient non seulement des dieux, mais aussi des déesses : « Que pensez-vous d'Allat, d'al Tizza, et de Manah, cette autre troisième déesse ? »

Si les vues que nous avons émises sur le développement de l'idée de Dieu sont correctes, nous pouvons parfaitement comprendre comment, malgré cette phraséologie polythéiste, l'intuition primitive de Dieu s'est fait sentir de temps en temps, bien avant l'effort de Mahomet pour restaurer la pure religion d'Abraham. L'ancienne prière arabe rapportée par Abulfarag peut être parfaitement authentique : « Je me consacre à ton service, ô Dieu ! Tu n'as pas de compagnon, excepté ton compagnon, dont tu es le maître absolu, ainsi que de tout ce qui lui appartient. » Le vers de la Moallaka de Zoheyr, signalé à M. Renan par M. Caussin de Perceval, est certainement antérieur à Mahomet : « Ne tentez pas de dérober aux regards de Dieu vos secrets sentiments ; Dieu connaît tout ce qui est caché. » Mais ces citations ne prouvent pas plus l'universalité de l'instinct monothéiste dans la race sémitique que des citations analogues prises dans le Véda ne prouveraient l'existence d'un monothéisme réfléchi chez les ancêtres de la race aryenne. Dans le Rig-véda nous lisons également (VIII, 39, 6) : « Agni connaît ce qui est secret chez les mortels. » Ailleurs, nous lisons encore : « Le conservateur de l'ordre, Varu*n*a, siége au milieu de son peuple ; le [dieu] sage y siége pour gouverner. Découvrant de là toutes les

choses étonnantes, il voit ce qui a été et sera fait (1). Mais nous voyons dans ces hymnes védiques, mieux que partout ailleurs, que l'idée de la suprématie et de l'omnipotence attribuées à un dieu n'empêchait aucunement d'admettre d'autres dieux ou noms de Dieu. Tous les autres dieux disparaissent à la vue du poëte pendant qu'il invoque son propre Dieu; et celui-là seul qui doit combler ses vœux apparaît en une éclatante lumière devant les yeux de l'adorateur, comme le Dieu suprême et unique.

La science de la religion n'en est encore qu'à ses débuts, et nous devons prendre bien garde à n'en pas arrêter les progrès par des notions préconçues ou par des généralisations prématurées. Depuis un demi-siècle les documents authentiques de plusieurs des religions les plus importantes du monde ont été recouvrés d'une manière tout inattendue et presque miraculeuse. Nous avons maintenant devant nous les livres canoniques du bouddhisme; le Zend-Avesta de Zoroastre n'est plus un livre scellé; et les hymnes du Rig-véda ont révélé un état religieux antérieur aux premiers commencements de cette mythologie qui, dans Homère et dans Hésiode, nous apparaît comme une ruine tombant de vétusté. Le sol de la Mésopotamie a rendu les images mêmes autrefois adorées par les plus puissantes des nations sémitiques,

(1) Max Müller, *Histoire de l'ancienne littérature sanscrite*, p. 536.

et on a retrouvé dans les inscriptions cunéiformes de Babylone et de Ninive les prières qui étaient adressées à Baal et à Nisroch.

La découverte de ces documents marque une ère nouvelle dans l'histoire des études religieuses. Nous commençons à voir chaque jour plus clairement le sens du discours prononcé par saint Paul à Athènes. Mais de même que dans les fouilles exécutées à Babylone et à Ninive, le chercheur patient, avant de se hasarder à reconstruire par la pensée les palais de ces anciens empires, commence par sonder la terre lentement et soigneusement, de crainte d'endommager les murs des antiques palais qu'il déterre ; de même qu'il veille sans cesse pour découvrir toutes les pierres angulaires, de peur de manquer les sombres passages et galeries ; de même encore qu'il enlève d'une main tremblante et anxieuse la poussière et l'argile qui recouvrent les fragiles monuments, pour ne pas risquer d'en altérer les formes délicates ou d'en effacer les inscriptions, ainsi le savant qui se propose d'étudier l'histoire de la religion doit diriger ses recherches avec un soin minutieux, s'il ne veut pas s'écarter de la voie qui peut seule le mener au terme en l'empêchant de se perdre dans un labyrinthe d'où il ne pourrait plus sortir. Les vénérables reliques qu'il doit examiner sont plus précieuses que les ruines de Babylone ; les problèmes qu'il lui faut résoudre sont plus importants que les questions de la chronologie ancienne ; et les substructions qu'il espère mettre un

jour à découvert sont les assises, aussi vastes que le monde, de l'éternel royaume de Dieu.

Nous attendons avec impatience l'achèvement de l'ouvrage de M. Renan, et nous fondons les plus hautes espérances sur la partie qui reste encore à paraître. Sur beaucoup de points les lecteurs anglais ne partageront pas les sentiments de l'auteur, et plus d'une fois ils seront offensés de ses hardiesses de langage ; mais nous sommes assuré qu'ils jugeront ses volumes fort instructifs et propres à ouvrir bien des horizons nouveaux. Ils sont écrits dans ce style clair et brillant qui a fait placer M. Renan au nombre des meilleurs écrivains de la langue française, et qui répand son charme sur des matières aussi sèches et abstraites que des études sur les formes grammaticales et les éléments radicaux des langues sémitiques.

Avril 1860.

FIN.

TABLE ANALYTIQUE.

C

T

U

V

W

X

Y

Z

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE.

TABLE DES MATIÈRES.

ESSAIS SUR L'HISTOIRE

DES

RELIGIONS

PAR

MAX MÜLLER

Associé étranger de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,
Professeur à l'Université d'Oxford,

OUVRAGE TRADUIT DE L'ANGLAIS, AVEC L'AUTORISATION DE L'AUTEUR,

PAR

GEORGES HARRIS

Agrégé de l'Université, professeur d'anglais au lycée Condorcet.

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

Paris. — Imprimerie Viéville et Capiomont, 6, rue des Poitevins.